

هذا كتاب شرح طوالع

1138





بسم الله الرحمن الرحيم

خير الكلام حمد من خلق الانام ثم الصلوة
على نبيه وعلى آله العظام وبعد فيقول افقر
العباد الى رحمة ربه الغني محمد المرعشي الملقب
بساجقلي زاده اكرمه الله سبحانه بالسعادة ...
ان الكلام مع انه حافظ لعقايد الاسلام ذكر
بعض اصطلاحاته ومباحثه في تفاسير المتأخرين
من افاضل المحققين واستوضح ببعض مباحثه بعض
مواضع الاصول والمعاني لمن لم يرفع اليه رأسا
فهو في درجة الهوان ومن اعظم ما صنف فيه
المواقف والمقاصد ومن اسقطهما فعليه بالطوالع
لعبد الله البيضاوي لكنه لكثرة مطوياته ونهاية
ايجازه لا يصل اليه الايدي الاذكياء وقليل ما هم
في كل زمان ولذلك نسج عليه عناكب النسيان ولما
كان زماننا هذا زمان العوايق والفتن وتقاصر
الفرض والهمم انفرزت من ذلك الكتاب على ما هو الاهم

فاخذت

فاخذت مسائله وتركت دلائله الا ما سهل التناول
ثم اني اظهرت مخفياتها ونشرت مطوياتها واضفت
اليها مسائل مهمة مما ذكر في شرح الاصفهاني وفي حاشية
ذلك الشرح للمحقق الشريف وكثيرا من المهمات
المواقف وبعضا من مواضعها الاخر وبنذة في بعض
الكتب وادرجت فيه ما ورد على ذهن القاصر مصدرا
بقل او اقول وقد اذكر ان المنقول من شرح المواقف
ما هو من المتن والشرح وكلما ذكرت المصنف اردت
به صاحب الطوالع وبذلت جهدي في ايراد الكلمات
الواضحة بدل المبهمة لينتفع بكتابي ادنى الطلبة وسميته
نشر الطوالع واجل مقصودي من اتعاب نفسي اعانة
الراغبين في المسائل العقلية من اشتغالهم بسبح الفلسفة
واستيناسهم بقواعد الكفرة والمرجو من الكرام ان
يسدوا الخلل ويعفوا الزلل ولا يعيبوا على مبالغتي
في توضيح المقام وان قلت الحاجة اذ ذلك مراعاة الصغار
الطلبة واختصار الكلام شيء سهل لا يعد الرجل
ومن له ذهن ثاقب فعليه بالطوالع وامثاله وهيهات
لما جمعه مثلي ان يلتفت اليه الاذكيا وان يذكر اسمه
لدى فحول العلماء مستعينا بالله واتوكل عليه وافوض
من جميع امري اليه ولما ناسب تقديم تعريف علم الكلام
وبيان موضوعه وغايته وان تخلى عنها الطوالع ذكرتها

علي ما وقع في شرح المواقف فاعلم ان العلم المسمى بالكلام
علم يقتدر معه علي اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج
عليها ودفع الشبهة عنها والمراد بالعقايد ما يقصد
به نفس الاعتقاد دون العلم فان الاحكام الماخوذة
من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس اعتقاده
كقولنا الله قادر سميع ويسمى هذه الاحكام اعتقادية
واصلية وعقايد وقد دون علم الكلام لحفظها والاخر
ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكوة فريضة
ويسمى هذه الاحكام عملية وفرعية واحكاما ظاهرية
وقد دون علم الفقه لها وموضوعه علي ما قيل ذات الله
تعالى لانه يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني عن
صفاته وافعاله في الدنيا كاحداث العالم وفي الاخرة
كالحشر وعن احكام افعاله فيهما كوجوب نصب الامام
عليه تعالى وعدم وجوبه وغايته الترقي من التقليد
الي الايقان وارشاد المسترشدين والزام المعاندين
اقول فالتعريف المذكور للكلام تعريف بالغاية وعرفه
المحقق الشريفة في تعريفاته بموضوعه حيث قال الكلام
علم يبحث فيه عن ذات الله تع وصفاته واحوال الممكنات
من المبداء والمعاد علي قانون الاسلام قوله علي
قانون الاسلام احتراز عن الهيات الفلاسفة فانها
علي قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه كما في شرح

المواقف

قسمان

ووجوب الثواب والعقاب عليه تع وعدم وجوبهما عندنا

وحفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين وموقوفية سائر العلوم كالتفاسير والاحاديث وغيرها وصحة النية وصحة الاعتقاد بسبب هذا العلم واذا عرفت هذه الاحوال فكان لك غاية العلم الكلام خمسة فالا شي في هذا الكتاب والباقي في شرح المواقف

المواقف ولعل البحث عن صفاته تعالى واحوال الممكنات
من قبيل البحث عن احوال الاعراض موضوع العلم لانه موضوعات
مسايل العلم قد يكون موضوع العلم وقد يكون اعراض
موضوعه هذا اذا كان البحث عن الممكنات من حيث استنادها
اليه تعالى لانه راجع في البحث عن الاعراض واما علي ما
قيل من انه يبحث في الكلام عن احوال الممكنات لا من
حيث الاستناد كقولهم الاعراض لا ينتقل فيعني التعريف
اشكل ويمكن تخصيص الاحوال بالحيثية المذكورة
ويكون البحث عن احوالها لا من تلك الحيثية استطراديا
كما في شرح المواقف م اعلم انه لما كان المقصود الاعظم
من تاليف الطوالع اثبات الصانع وصفاته والنبوة
وما يتعلق بها بالبراهين العقلية المؤلفة من مقدمات
ماخوذة عن الممكنات بالنظر فيها رتب المص الكتاب
علي مقدمة وثلث كتب فالمقدمة في مباحث تتعلق بالنظر
الكتاب الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات
الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها كذا قاله
الاصفهاني فرتبت هذا الكتاب علي وفق ترتيب الطوالع
قال فالمقدمة في مباحث تتعلق بالنظر وفيها اربعة فصول
الفصل الاول في مبادي النظر وهي مباحث التصور والتصديق
اعلم ان العلم ان كان حكما اي ادراكا ان تكون النسبة
واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور

المقاصد

لان في

ثم ان كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى
بديهي وهو ما لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور
الوجود والعدم والحكم بان النفي والاثبات لا
يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج الى
النظر والفكر كتصور الملك والجن والحكم بان العالم
حادث فيكتسب الكسبيات من البديهيات بطريق النظر
والنظر ترتيب امور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام
ما ليس بمعلوم وتلك الامور المرتبة اذا كانت موصولة
الى تصور مجهول تسمى معرفا وقولا شارحا وان
كانت موصلة الى تصديق مجهول يسمى حجة ودليلا
اقول يشعر قول المص وتلك الامور المرتبة اه
ان التصور لا يكتسب من التصديق وكذلك العكس
تدبر الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه ثلث
مباحث المبحث الاول في شرائط المعرف معرف الشيء
ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء فيكون العلم
بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشيء بالمساوي
له في الجلاء والخفاء وفسره شارح الشمسية بقوله
ان اي يكون العلم باحدهما مع العلم بالاخر والجهل
باحدهما مع الجهل بالاخر كتعريف الحركة بما ليس
بسكون فانهما اي الحركة والسكون في مرتبة واحدة
فمن عرف الحركة عرف السكون وبالعكس وايضا لا

يعرف

يعرف الشيء بما هو اخفى منه لانتفاء سبق العلم بالمعرف
سواء توقف الاخفى على المعرف فيكون الفساد فيه من
جهتين الخفاء والدور او لم يتوقف واذا توقف عليه
فاما بمرتبة واحدة ويسمى دورا مصرحا ودورا ظاهرا
كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري ثم تعرف النهار بانه
زمان طلوع الشمس ولا يخفى ان معرفة الكواكب النهاري
اخفى من معرفة الشمس واما بمراتب ويسمى دورا مضمرا
ودورا خفيا كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف
الزوج بانه منقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين
اللذين لا يفضل احدهما على الاخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين
ولا يخفى ان معرفة الزوج الاول اخفى من معرفة الاثنين
واما التعريف بالاخفى الذي لم يتوقف على المعرف كما
يقال النار ركن شبيه بالنفس في اللطافة والنفس اخفى
من النار لكن لم يتوقف معرفتها على معرفة النار وايضا
لا يعرف الشيء بنفسه اي بمرادفه لانتفاء سبق العلم بالمعرف
سواء لم يؤخذ مع المرادف شيء اخر كقولهم الحركة نقلة
او اخذ كقولهم الانسان حيوان بشر فان البشر عين وقد
اخذ معه الحيوان ويجب ان يقدم الاعم في التعريفات لشهرته
وظهوره وان يجتنب عن استعمال الفاظ غريبة وحشية
غير ظاهرة الدلالة بالقياس الى السامع وعن استعمال
الفاظ مجازية الا مع قرينة دالة على تعيين المراد.

واما القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فواجبة في المجاز
في اي موضع كان كذا في شرح الشمسية للتفتازاني وينبغي
ان يجتنب عن التكرار سواء كان المتكرر نفس الحد مثل
ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الآحاد والمجتمعة من
الآحاد نفس الكثرة او كان المتكرر بعض اجزاء الحد مثل ان
يقال الانسان حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يؤخذ
في حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة
فقد تكرر الجسم الذي هو بعض اجزاء الحيوان اللهم الا اذا دعت
الى التكرار ضرورة او حاجة اما التكرار بحسب الضرورة فهو
التكرار الذي لو لم يقع لم يكن التعريف صحيحا مثل التكرار
الذي يقع في تعريف كل من المتضايفين وهما اللذان يكونان
معا في التعقل والوجود مثل الابوة والبنوة فيقال في تعريف
الاب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث
يتولد فلو لم يتكرر بعض الاجزاء بالحيثية لصدق التعريف
على بعض الابن لان الابن قد يكون كذلك واما اذا كرر لم
يصدق على الابن فان بعض الابن وان كان كذلك لكن لا يكون
ابنا من هذه الحيثية بل من حيث تولده من نطفة شخص آخر
من نوعه وقس عليه تعريف الابن واما التكرار بحسب الحاجة
فهو التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا
كما في قولهم في تعريف الانف الافطس هو انف ذو تقعير لا يكون
ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف والتقعير مكررا فانه

يجوز

يجوز ان يقال في تعريف انف الافطس هو شيء ذو تقعير مختص بالانف
لكن كرر الانف فقيل هو انف ولم يقل هو شيء ليكون الجواب
مطابقا للسؤال لان السؤال عن الانف الافطس لا عن
الشيء الافطس هذا حاصل ما ذكره الاصفهاني **اقول**
لم يظهر منه وجه تكرار التقعير ولعل وجهه انه لو لم يذكر
التقعير بعد لا يكون لربما توهم رجوع ضمير لا يكون الى الانف
المبحث الثاني في اقسام المعرف معرف الشيء يجب ان يساويه
في العموم والخصوص اي في الصدق على معنى انه يجب ان يصدق
المعرف بالفتح على كل ما يصدق عليه المعرف بالكسر وهو الاطراد
والمنع وبالعكس اي يجب ان يصدق المعرف بالكسر على كل ما
يصدق عليه المعرف بالفتح وهو الجمع والانعكاس وانما شرط
المساوات المذكورة ليشتمل المعرف جميع افراد المعرف ويميزه
عن غيره اذا عرفت هذا فنقول اقسام المعرف بالكسر
اربعة حد تام وهو المركب من الجنس والفصل القريبين
كالحيوان الناطق في تعريف الانسان وحد ناقص وهو
التعريف بالفصل القريب وحده او به وبالجنس البعيد
كالناطق والجسم الناطق في تعريف الانسان ورسم تام
وهو المركب من الجنس القريب والخاصة كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان
ورسم ناقص وهو التعريف بالخاصة وحدها او بها وبالجنس
البعيد كالضاحك والجسم الضاحك في تعريف الانسان هكذا
في الشمسية وكذا المركب من العرض العام والخاصة والمركب من العام

والفصل القريب والمركب من الخاصة والفصل كالماشي الضاحك
او الماشي الناطق او الضاحك الناطق في تعريف فانهما رسوم ناقصة
ايضا كما اشار اليه شارح الشمسية البحث الثالث في بيان ما يجوز
ان يعرف بشيء آخر وبيان ما يجوز ان يعرف به شيء آخر من الحقائق
اما بسيطة اي لا يكون لها جزء بان لا تلتئم من شيئين او اكثر
او مركبة اي يكون لها جزء وكل واحد من البسيط والمركب
اما ان يتركب عنه غيره او لا فهذه اربعة اقسام فالبسيط الذي
لا يتركب عنه غيره من الحقائق لا يحد حدا تاما ولا حدا ناقصا
لبساطته لان كلا منهما لا يكون الا لماله جزء وايضا لا يحد به غيره
لعدم كونه جزءا لغيره كالواجب تعالى والحد لا يكون الا لماله جزء
والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد لبساطته لكن يحد به كالجوهر
لانه جنس للجواهر من الاجسام والمركب الذي لا يتركب عنه غيره
لا يحد به الغير لعدم كونه جزءا من ماهية الغير لكن يحد لتركبه
كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه ماهية
اخرى ضرورة كونه نوعا سافلا والمركب الذي يتركب عنه غيره
يحد لتركبه ويحد به الغير الذي كان ذلك المركب جزءا منه كالحيوان
فانه مركب من الجسم النامي والحساس ويتركب عنه وعن الناطق الانسان
فالحد للمركب سواء كان حدا تاما او حدا ناقصا ضرورة تركبه
من الجنس والخاصة فماهية المرسوم لها جنس وكل ما له جنس فله فصل
فتكون ماهية المرسوم مركبا من الجنس والفصل واما الرسم الناقص
فيشمل البسيط والمركب اما كونه للمركب فظاهر واما كونه للبسيط

فلجواز

فلجواز خلوه عن الجنس والفصل المقصد الثالث في الحجج وفيه ثلثة مباحث
المبحث الاول في انواع الحجج وهي جمع حجة وهو الموصل القريب
الى التصديق ولفظ القريب احتراز عن الموصل البعيد وهو
اجزاء الحجة والحجة والدليل مرادف وقد عرف الدليل بانه
ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول واريد بالعلم الملزوم
والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين
كذا الاصفهاني ولعل المراد من الاعتقاد ما يعم الجهل المركب
والتقليد فقط بقرينة تقابله الظن واليقين والا فالاعتقاد
يعم الجميع والدليل على ثلثة انواع قياس واستقراء وتمثيل لان
الدليل اما استدلال بحال الكلي على حال جزئيه اي جزئي ذلك
الكلي سواء كان جزئيا حقيقيا او اضافيا كما استدل بنطق
الانسان على نطق جزئيه الذي هو زيد في قولنا زيد انسان
وكل انسان ناطق ينتج زيد ناطق واما الاستدلال الذي
بحال احد المتساويين لان الجزئيين الحقيقيين لا يكون
بينهما الا التباين لما صرح به شارح الشمسية كما استدل بضحك
المتعجب بالقوة على ضحك مساويه الذي هو الانسان في قولنا
كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك بالقوة ينتج
كل انسان ضاحك ويسمى هذين القسمين قياسا قال السيد الشريف
في حاشية الاصفهاني اندراج جميع اقسام الاستثنائي والاقتراني
المتصل والمنفصل فيما ذكره يعني هذا التقسيم غير ظاهر واجاب
بعض الفضلاء بان مرجع الاستثنائي المتصل عند وضع المقدم

ان التالي امر تحقق ملزومه وكل امر تحقق ملزومه فهو متحقق ويقال
في رفع التالي ان المقدم امر انتفى لازمه وكل امر انتفى لازمه فهو منتف
ويرجع الاستثنائي المنفصل الحقيقي عند وضع المقدم ان التالي
امر تحقق معانده في الصدق والكذب وكل امر تحقق معانده في الصدق
والكذب فهو منتف وقس عليه البواقي وان كان الدليل استدلالا
بحال الجزئي على حال كلية يسمى استقراء وهو اثبات الكلي بثبوته
في جزئياته اما كلها او بعضها اما الاول فيفيد اليقين كقولنا
العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد
يعده الواحد ينتج ان كل عدد يعده الواحد اي يفنيه الواحد
بالقاء منه مرارا ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما
واما الثاني فلا يفيد الا الظن لجواز ان يكون حكم ما لم يستقرأ
على خلاف ما استقرئ كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده من الحيوانات كذلك
مع ان التمساح بخلافه كذا في شرح المواقف وقوله الانسان
والفرس اه كبرى لصغرى مطوية وهي ان بعض الحيوان انسان
وفرس وغيرهما مما نشاهده ينتج ان بعض الحيوان يحرك
فكه الاسفل لكن المقدم حق ينتج هذا القياس الاستثنائي بوضع
المقدم ان التالي حق وهو المدعى لكن الملازمة ظنية مبنية
على قياس الغائب على الشاهد فلذلك لم يفد اليقين
بالنتيجة التي هي قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل بل افاد
الظن وان كان الدليل استدلالا بحكم جزئي على حكم جزئي

اخر

اخر لاشتراكهما في وصف يسمى تمثيلا في عرف المتكلمين وقياسا في عرف
الفقهاء والمراد من الجزئيين ان يكون تحت كلي واحد سواء
كانا جزئيين حقيقيين او اضافيين وان لم يكونا تحت كلي واحد
فلا يتعدى حكم احدهما على الاخر ومثاله ان يستدل بحرمة
الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما في الاسكار بان يقال النبيذ
حرام لانه كالخمر في الاسكار والخمر حرام اي للاسكار وهو لا يفيد
اليقين ايضا كما بين في المطولات فالجزئي الذي تعدى منه
الحكم كالخمر في مثالنا يسمى اصلا والجزئي الذي تعدى اليه الحكم
كالنبيذ يسمى فرعا والوصف المشترك بينهما كالاسكار يسمى جامعا
وهو الكلي الشامل لذينك الجزئيين لان المسكر كلي شامل للخمر
والنبيذ وسبب تعديه الحكم وهو ذلك الجامع وهو انما يفيد
التعدية اي انما يفيد الحكم في الفرع اذا ثبت كونه مؤثرا
في الحكم وتاثيره يعرف تارة بالدوران واخرى بالسبر
والتقسيم قال الشارح الشريف هو اقتران الشيء بغيره وجودا
وعدما كما يقال عند قولنا العالم حادث لانه كالبيت في التاليف والبيت
حادث للتاليف فالحدوث دائر مع التاليف وجودا وعدما اما وجودا
ففي البيت واما عدما ففي الواجب تع لانه ليس فيه تاليف فليس
فيه حدوث والدوران علامة كون المدار علة للدائر
فيكون التاليف علة للحدوث واما السبر والتقسيم فهو ايراد اوصاف
الاصل وابطال بعضها ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة الحدوث
في البيت اما التاليف او الامكان والثاني باطل بالتخلف لان صفات

الدوران

نوع ممكنة وليست بحادثة تنقيض الاولى وتمام البحث في علم الاصول
رزقنا الله واياكم الخوض فيه المبحث الثاني في القياس واصنافه
اعلم ان القياس قول مولف من اقوال متى سلمت لزم عنها لذاته
قول اخر اما استثنائي او اقتراني فالاستثنائي ان كانت شرطية
متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي واستثناء نقيض
التالي ينتج نقيض المقدم وان كانت منفصلة حقيقية ينتج
عين كل جزء نقيض الاخر وينتج استثناء نقيض جزء عين الاخر
وان كانت مانعة الجمع فاستثناء عين كل جزء ينتج نقيض الاخر
لا غير وان كانت منفصلة مانعة الخلو فاستثناء نقيض كل جزء ينتج
عين الاخر لا غير وتمام البحث في المنطق اما القياس الاقتراني
فهو على اربعة اشكال لان الحد الاوسط ان كان محمولا
في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا
فيهما فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث
وان كان على عكس الشكل الاول اي موضوعا في الصغرى ومحمولا
في الكبرى فهو الشكل الرابع ولكل واحد من تلك الاشكال
ستة عشر ضربا بحسب اقتران الصغرى بالكبرى في الايجاب والسلب
والكلية والجزئية لكن لا ينتج كلها لفقد شرط الانتاج في
بعضها اما الشكل الاول فشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى
وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين اربعة الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة كلية والثاني من صغرى موجبة وكلية وكبرى
سالبة كلية والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة

كلية ينتج موجبة جزئية والرابع من صغرى موجبة وكبرى سالبة
كلية ينتج سالبة كلية واما الشكل الثاني فشرط انتاجه اختلاف
مقدمتيه بالايجاب والسلب وكلية الكبرى وضروبه المنتجة بحسب
هذين الشرطين اربعة ايضا الاول من كليتين والسالبة
الكبرى سالبة كلية والثاني من كليتين والصغرى سالبة
كلية ينتجان سالبة كلية والثالث من صغرى موجبة
جزئية وكبرى سالبة كلية والرابع من صغرى سالبة
جزئية وكبرى موجبة كلية ينتجان سالبة جزئية
واما الشكل الثالث فشرط انتاجه ايجاب الصغرى واحدى
المقدمتين وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين ستة
الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية والثاني
من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية
والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية
ينتج موجبة جزئية والرابع من صغرى موجبة جزئية
وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية والخامس من
موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتج موجبة
جزئية والسادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية
كبرى ينتج سالبة جزئية والحاصل ان الشكل لا ينتج
الكلية واما الشكل الرابع فشرط انتاجه ان لا يجتمع فيه
الخستان وهما السلب والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين
والمجتمع في المقدمتين اعم اذ يكون من جنس واحد او من

او جنسين وانما خصصنا التعميم بالاجتماع في المقدمتين لان المجتمعتين
في مقدمة لا يكونان الا من جنسين والاشتراط المذكور انما هو
اذا لم يكن الصغرى موجبة جزئية يجب اجتماع الجنسين بان
تكون الكبرى سالبة كلية وضروبه المنتجة لجنسين هذين خمسة الاول
من موجبتين كليتين والثاني من موجبة كلية صغرى وموجبة
جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والثالث من سالبة صغرى
وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية والرابع من موجبة
كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والخامس من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتجان سالبة جزئية والكلام
المستقصى هنا في الكتب المنطقية **المبحث الثالث** في مواد الحجج
وهي القضايا التي يتألف منها الحجج والحجة اما عقلية بان تكون
مأخوذة من العقل من غير افتقار الى السماع يعني تكون كلتا مقدمتيها
عقلية او نقلية بان يكون السماع فيها مدخل اعم من ان تكونا
كلتا مقدمتيها نقلية او احديهما والاول كقولنا العالم
ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك المأمور
به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم هذا مثال النقلي المحض
واما مثال احدى مقدمتيه عقلية والاخرى نقلية فنحو قولنا
الوضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله عم انما الاعمال بالنيات
فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والاقسام ثلث
القسمة فقال الحجة اما عقلية او نقلية محضة او مركبة منهما

اعلم

اعلم ان الاولى اي الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية
سواء كانت ضرورية او مكتسبة منها وتسمى برهانا عند الفلاسفة
ودليلا عند المتكلمين يعني يسمى دليلا بالمعنى الاخص لان للدليل
معنى اخر اعم من البرهان والامارة واما ان تكون مقدماتها
ظنية او مشهورة تسمى خطابية عند الفلاسفة وامارة عند المتكلمين
واما ان تكون مقدماتها كاذبة شبيهة بالقطعية او بالمشهورة
وتسمى مغالطة هذه مغالطة من جهة المادة واما المغالطة
من جهة الصورة فبان لا يكون الشكل على هيئة منتجة لاختلال شرائط
الاشكال كما في شرح الشمسية **والمبادي** الضرورية اي اليقينية
هي قضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها وتسمى اوليات
وبديهيات سواء كانت تصور طرفيها بالكسب او بالبداهة
او تصور احدهما بالكسب والاخر بالبداهة كقولنا الكل اعظم
من الجزء وقضايا يجزم بها العقل لا بمجرد تصور طرفيها بل
بواسطة يتصوره الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة
زوج والوسط هو الانقسام بمتساويين وتسمى قضايا قيا
ساتها معها او قضايا الجزم بها بحكم الحس وفسره الاصوليون
بقوله اي قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة
الحس ايضا كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة والحس الباطن
مثل علمنا بان لنا فرحا وغضبا وجوعا وعطشا وتسمى هذه القضايا
مشاهدات وحسيات او قضايا يجزم بها العقل والحس اما حس السمع
او غيره والاول المتواترات والثاني اذا احتاج الى تكرر المشاهدة

فهي المجربات والا فهي الحدسيات اقول نسبة الجزم الى الحس
في المشاهدات من قبيل نسبة الفعل الى الواسطة والجازم هو
العقل على ما ذكره الاصفهاني وكذا الحس واسطة لجزم العقل
في المتواترات والمجربات والحدسيات فلم نسب الجزم
في الاولى الى الحس فقط وفي الاخريات الى العقل والحس معا
قلت قال المحقق الشريف في حاشية الاصفهاني جعل الحاكم في المشاهدات
هو الحس وفي المتواترات والمجربات والحدسيات العقل
والحس معا وان كان الحاكم فيهما هو العقل بمعاونة الحس لان
الاحساس هناك كاف في حكم العقل بخلافه هنا للاحتياج الى
قياس خفي في كل واحدة من المتواترات والمجربات والحدسيات
فمدخلية الحس هناك اكثر انتهى وستعلم العبارات هذه
الثلثة ثم ان المتواترات هي ما يحكم بها العقل بسبب ان يخبر
عن محسوس ممكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم
على الكذب ولو اخبروا عما ليس من قبيل المحسوس كوجود
العقول المجردة او عما هو من قبيله لكن يستحيل وقوعه
كاجتماع السواد والبياض في محل او عن المحسوس الممكن
لكن لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب فلا يفيد
اخبارهم الجزم بمضمون الخبر ولا يعد الخبر متواترات
ولا بد في المتواترات من قياس خفي كما في شرح المواقف
وقرره بعض الافاضل بان هذا خبر جماعة لا يمكن تواطئهم
على الكذب وكل خبر كذلك فهو صادق واما المجربات

فهي

فهي ما يحكم بها العقل بسبب ان يشاهد ترتب شيء على غيره مرارا
كثيرة بحيث يحكم بها العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق بملاحظة
قياس خفي وهو انه لو كان الترتيب المذكور اتفاقيا لما كان
دائما ولا اكثريا لكنه دائمي او اكثري كترتب الاسهال على
شرب السقمونيا وقد يكتفي بمشاهدة مرة او مرتين لانضمام
قرائن اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس اقول
فانه لما شوهد ان القمر يستنير عند مقابلة الشمس ووجدت
قرينة على ان ذلك النور مستفاد وهي اختلاف تشكلات النورية
بسبب اختلافه من قربا وبعدا حكم بان نور القمر مستفاد من الشمس
ويسمى حدسيات ولا بد فيهما من معاونة القياس الخفي كذا في
المواقف وقرره بعض الافاضل بان تشكلاته النورية مختلفة
بحسب القرب والبعد من الشمس وكل ما هذا شانه فنوره مستفاد
من الشمس ولما كانت الحجة منقسمة بحسب المادة الى البرهان والخطابة
والمغالطة وفرغنا من بيان مواد البرهان شرعنا في بيان مبادي
الخطابة والمغالطة اما مقدمات الخطابة فمنها ظنيات وهي
يحكم بها العقل مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم كل من
يطوف بالليل فهو سارق ومنها المشهورات وهي قضايا
اعترف الجمهور اما لمصلحة عامة متعلقة بنظام احوالهم مثل
العدل حسن والظلم قبيح او بسبب رقة مثل قولنا مواساة
الفقراء محمودة او بسبب حمية مثل قولنا كشف العورة عند الناس
مذموم واما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة

نى امور غير محسوسة قياسا على الامور المحسوسة اذ الوهم تابع
للحس فحكمه في غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل ان كل موجود متحيز
او حل في جسم فانما حكم الوهم بذلك لما راى ان الموجود المحسوس
المحسوس عليه وحكم بتلك القضية الكلية قال الاصفهاني وعلامة
كذب الوهميات مخالفة الوهم العقل في المقدمات المنتجة لنقيض
حكم الوهم فاذا وصلا اي العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم
اي رجع على عقبيه وسيتعرض قال المحقق الشريف في حاشية
الاصفهاني كما يحكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه يوافق
العقل في ان الميت جماد وكل جماد لا يخاف منه فاذا وصل
العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم ﻫ فرغنا من الحجة
العقلية شرعنا في الحجة النقلية وهي دليل صح نقله
عمن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم الصلوة والسلام
لان المعجزات تدل على صدقهم ثم ان الدليل النقلي
اذا لم يتواتر لا يفيد اليقين واما اذا تواتر كجميع القرآن
وبعض الاحاديث ففي افادته اليقين اختلاف فذهب
المعتزلة وجمهور الاشاعرة انه لا يفيد اليقين بل الظن لتوقف
كونه مفيدا لليقين على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بازاء معان مخصوصة وعلى
العلم بان الوضع بتلك المعاني مرادة الاول وهو العلم
بالوضع انما يثبت بنقل الناقلين اللغات العربية ليتحقق
مدلولات مواد الالفاظ وبنقلهم النحو ليتحقق مدلولات

الهيات

الهيئات المفردات واصول هذه العلوم الثلثة الظاهرة تثبت برواية
الاحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي يرويها
عنهم احاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة
الرواية يجوز الخطا على العرب فان امرأ القيس قد خطى في
مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية واما فروع
هذه العلوم الثلثة فهي تثبت بالاقيسة بالتمثيل والتشبيه وكل
من رواية الاحاد والقياس دليل ظني فلا يحصل لنا
العلم اليقيني بالوضع بل غاية الامر الظن والثاني وهو العلم بالارادة
يتوقف على العلم بعدم نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة
التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك
المعاني الاول لا المعاني الاخرى التي تفهم الان منها وعلى
العلم بعدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد
المعنى المجازي لا الحقيقي الذي تبادر الى اذهاننا وعلى
العلم بعدم الاضمار اذ لو اضمر في الكلام شيء يتغير معناه عن
حاله والمراد من الاضمار الحذف وعلى العلم
بعدم التخصيص اذ لو خصص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا
جميعه كما اعتقدناه وعلى العلم بعدم النسخ لان احتمال النسخ
يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني الذي ورد فيه
النسخ لكن هذه الامور غير مجزوم الانتفاء بل غاية
الامر الظن بالانتفاء فلا يحصل لنا العلم اليقيني بالارادة

وعلى العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل
عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل
النقلي بان يؤول النقلي عن معناه الحقيقي الى معنى اخر لا يعارض
الدليل العقلي مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال
على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء
بجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض
العقلي على الدليل النقلي لان ترجيح النقل على العقل ابطال
للاصل بالفرع فان الفرع النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل
لتوقف النقل على العقل فلو ابطلنا العقل بالنقل بطل النقل
ايضا لان بطلان الاصل يقتضي بطلان الفرع لكن عدم
المعارض العقلي غير يقيني والحق ان الدليل النقلية قد تفيد
اليقين في المسائل الشرعية بقرائن مشاهدة من المنقول
عنه او متواترة عنه تدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات
المذكورة واما المعارض العقلي فلا يتصور هنا اذ لا طريق
للعقل في المسائل الشرعية نعم في افادتها اليقين في المسائل
العقلية نظر لعدم القطع بعدم المعارض العقلي والمراد
من المسائل الشرعية امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا
وانتفاء ولا طريق للعقل اليها والمراد من المسائل ما ليس كذلك
الكل ماخوذ من المواقف وشرحه والاصفهاني فان اردت زيادة
التفصيل فارجع اليها المقصد الرابع في احكام النظر وفيه ثلث مباحث

المبحث

الاحتمالات الثلثة

العقلية

المبحث الاول ان النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته
وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه مطلقا اي سواء كان في
التصورات او التصديقات وسواء كانت التصورات او التصديقات
في الالهيات او غيرها وهذا عند الجمهور والسمنية انكروه مطلقا
والمهندسون انكروه في الالهيات كذا في شرح المواقف واما
افادته للظن فقيل انها متفق عليها عند الكل انتهى اقول
لا يخفى ان الظن انما يتصور في التصديقات فرع ثلثة الفرع
الاول في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالنتيجة وفيه ثلثة
مذاهب الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وهو ان
النظر الصحيح يعد الذهن لقبول النتيجة من مبدئها والنتيجة
تفيض عليه منه تعالى بطريق جري العادة من غير وجوب والثاني
مذهب الفلاسفة وهو ان النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة
تفيض عليه من المبدأ وهو العقل الفعال عندهم على سبيل
الوجوب اي اللزوم العقلي كذا في شرح المواقف والثالث
مذهب المعتزلة وهو ان النظر يولد العلم بالمطلوب من الناظر
ومعنى التوليد ان يوجب وجود الشيء وجود اخر كحركة اليد توجب
حركة المفتاح ومبنى ذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا
غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر منه اي من المؤثر غير الله ان
كان بلا توسط فعل اخر صادر منه فهو الواقع بالمباشرة كالنظر
الصادر من الناظر وان كان بواسطة فعل اخر صادر منه فهو
الواقع بالتوليد كالعلم بالمطلوب المتولد من النظر الصحيح الصادر

قال ٧

الفياض ٤

تفيض

الفعال ٤

تفيض

التوليد

بمباشرته

من الناظر مباشرة وفي المواقف والنظر فعل للعبد واقع مباشرة
يتولد منه فعل آخر هو العلم بالنتيجة وهو افساد مذهب المعتزلة
ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء والفرع الثاني زعم
ابن سينا انه لا بد بعد تحصيل المقدمتين من ملاحظة اندراج
الاصغر تحت الاكبر فانه لو انتفى التفطن بالاندراج لم يحصل
العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم ايضا ان كل
بغلة عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة الكلية رأى بغلة منتفخة البطن
فظن انها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة تحت
قولنا كل بغلة عاقر والمص صوب رأي ابن سينا بانه لو لم يلزم
ملاحظة الاندراج والتفطن به لما تفاوتت الاشكال في جلاء
الانتاج وخفائه لتحقق جلاء ملاحظة الاندراج فيها وخفائه
الفرع الثالث المشهور ان النظر الفاسد اما مادة او صورة
لا يستلزم الجهل اي الجزم بنتيجة كاذبة وان كان قد يحصله اتفاقا قال
في شرح المواقف وهو الصواب والمختار عند الجمهور وقيل يستلزمه
مطلقا اي سواء كان فساده من جهة المادة او من جهة الصورة
واختاره الامام الرازي وقيل فساده ان كان مقصورا على
المادة يستلزم وان كان مقصورا على الصورة او شاملا لهما
فلا وفي شرح المواقف ان الصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم
الجهل لا كليا لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم فاسد من جهة المادة
مع انه ينتج ان زيدا جسم وهو ليس بجهل بل علم المبحث الثاني ان النظر
الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى معلم يرشدنا الى معرفة

ويدفع

منتفخة البطن

تفاوتت

ويدفع الشبهات عنا خلافا للاسماعيلية فانهم يقولون لا يمكن معرفة
الله تعالى الا من قول معلم معصوم وهو الامام المعصوم ويزعمون خلو
زمان من الائمة عن وجوده المبحث الثالث في وجوب النظر في معرفة
الله تعالى قال الدواني والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده
ووجوبه تعالى وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية
واما معرفة ذاته فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه
في العقل كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة اقول
مراده من التصديق هو اليقين بشهادة قوله ان الاشتغال بعلم
الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل
اليقين بما يثلج به صدره ويطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا
اعلم ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهب الحشوية
الذين قالوا الذين يتلقى من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله تعالى غير
واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق ومرادهم من الاعتقاد ما يعم
التقليد وذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله تعالى واجبة ثم افترق
هؤلاء فرقتين فرقة قالوا طريقة معرفة الله انما هو الرياضة
وتصفية الباطن وهذا مذهب الصوفية واصحاب الطريقة وفرقة
قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو قول الاشاعرة
والمعتزلة وهما اتفقوا على ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر
طريقها وهو واجب ايضا ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى
ان وجوب النظر بالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات
والارض ونحوه وذهب المعتزلة الى ان وجوبه بالعقل لان شكر الله

واجب عقلا وهو يتوقف على معرفته وهو يتوقف على النظر فجميع ما ذكرنا
من الاصول قال في المواقف وشرحه قد اختلف في اول الواجبات على
المكلف فالاكثر ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان معرفة الرب
وقيل هو النظر فيها وهذا مذهب الجمهور والمعتزلة والاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني
وقيل هو اول جزء من النظر وقال القاضي ابو بكر وابن فورك
وامام الحرمين انه القصد الى النظر والنزاع لفظي اذ لو اريد اول
الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر **الكتاب الاول** في الممكنات وفيه ثلثة
ابواب الباب الاول في الامور الكلية وتسمى بالامور العامة اي الشاملة
لجميع الموجودات اي الواجبات والجواهر والاعراض وفيه ستة فصول
الفصل الاول في تقسيم المعلومات ذهب اهل الحق الى ان المعدوم
الممكن ليس بشيء وثابت ومتحقق في الخارج ولا واسطة بين الموجود
والمعدوم وتسمى تلك الواسطة عند من اثبتها بالحال ولهذا فالمعلوم اما
مامن شانه ان يعلم ان يكون تحققه في الخارج وهو الموجود او المعدوم
وليس بشيء ومتحقق في الخارج وذهب بعض الاشاعرة وهو القاضي
الباقلاني وامام الحرمين في قوله الاول وبعض المعتزلة ان المعدوم
والممكن ليس بشيء ومتحقق في الخارج وان الواسطة بين الموجود
والمعدوم ارجح وهو الحال وبهذا فالمعلوم من شانه ان يعلم اما ان
لا يكون له تحقق في الخارج لا باعتبار نفسه اي لا تبعية لغيره وهو الموجود
او باعتبار غيره وهو الحال فهذا التقسيم ابناه ان الواسطة ثابتة وان
المعدوم ليس بشيء ومتحقق في الخارج وعرفوا الحال بانه صفة
لموجود لا موجودة ولا معدومة فقوله صفة يخرج الذات لانها لا تكون

حالا

حالا وقوله لموجود يخرج صفة المعدوم لان صفة المعدوم معدومة
فلا تكون حالا وقوله لا موجودة يخرج الاعراض لانها متحققة
باعتبار ذاتها فهي من قبيل موجود دون الحال وقوله ولا معدومة
يخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال
وذهب اكثر المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء ومتحقق في الخارج
ولا واسطة بين الموجود والمعدوم وبهذا فالمعلوم من شانه ان يعلم
ان تحقق في نفسه اي تفرد وتميز في الخارج فهو الشيء والثابت
في الخارج المساوي للموجود والمعدوم الممكن عندهم وان لم
يتحقق في نفسه اي لم يتفرد ولم يتميز في الخارج فهو المنفي والممتنع
الشيء والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود
والا فهو المعدوم الممكن فهذا التقسيم ابناه ان لا واسطة بين الموجود
والمعدوم المطلق الشامل للممكن والممتنع وان المعدوم الممكن
شيء ثابت في الخارج وان الشيء الثابت عندهم اعم من الموجود
والمعدوم الممكن كل ذلك ماخوذ من المواقف وشرحه وقال الفلاسفة
في تقسيم المعلومات كل ما يصح ان يعلم ان لم يكن له تحقق ما فهو المعدوم
وان كان تحققه في خارج الذهن فهو في الخارج وان كان في
الذهن فهو الموجود الذهني ثم الموجود الخارجي الموجود اما ان لا
يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن
الممكن اما ان يكون في موضوع وهو العرض والموضوع
عندهم محل يقوم ما حل فيه او لا يكون في موضوع وهو الجوهر
سواء لم يوجد في محل اصلا كالجسم او وجد في محل لكن لا يكون

ذلك المحل موضوعاً كالصورة الحالة في الهيولا فقولنا يقوم
ما حل فيه احتراز عن الهيولا بالنسبة الى الصورة لان الهيولا
محل للصورة لكنها غير متقومة بها بل الصورة متقومة للمادة عندهم عندهم ح
فالمحل اعم من الموضوع عندهم ثم الجوهر ينقسم الى مجرد كالعقول
العشرة والنفوس الفلكية والى مادي وهو الاجسام والمتكلمون لما
انكروا الوجود الذهني قالوا كل ما يصح ان يعلم اما متحقق في الخارج
او لا الثاني المعدوم والاول اذا لم يكن لوجوده اول فهو
القديم وان كان فهو الحادث والحادث اما متحيز وهو الجوهر
او حال فيه وهو العرض او ليس بمتحيز ولا حال فيه وهو محال عندهم
فهم ينكرون العقول والنفوس المجردة اعلم ان الوجود الذهني
اثبته الفلاسفة ونفاه المتكلمون والخلاف انما نشأ من اختلافهم
في تفسير العلم فانه لما كان عبارة عن نسبة تتحقق بين العالم
والمعلوم او صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية
الموجبة لهذه النسبة انكروه كذا في شرح حكمة العين الفصل الثاني
في الوجود والعدم وفيه خمسة مباحث المبحث الاول في تصور
الوجود تصور الوجود بديهي لا يحتاج الى التعريف بل هو متصور
بالبداهة لانه جزء من وجود المتصور بداهة وجزء البديهي بديهي
قال في شرح المواقف فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وهو بيان ان
هذا اللفظ وضع لهذا المعنى وقيل هو كسبي فلا بد من تعريفه
والمختار انه بديهي انتهى ثم ان الوجود بسيط وانه اعرف الاشياء
المبحث الثاني في كون الوجود مشتركا الوجود المتصور

عند الفلاسفة عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن للمعلوم فلزمهم القول بوجود الذهني وعند المتكلمين لما كان ح

الأشهر بها ح

المعتبر ح
بالبداهة مشتركة بالاشتراك اللفظي بين جميع الموجودات يعني انه معنى
واحد يشترك فيه الموجودات باسرها ويطلق على جميعها بمعنى واحد
على ما ذهب اليه الفلاسفة والمحققون من المتكلمين قال في حكمة العين
الوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الاعيان ولا شك ان
جميع الموجودات اي الخارجية مشتركة في هذا المعنى وقال شارحه اذ
الوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الاذهان والوجود المطلق
وهو مطلق الكون اقول لا شك ان جميع الموجودات خارجية او ذهنية
مشتركة في مطلق الكون فثبت ان للوجود معنى واحدا هو الكون مشتركة
فيه الموجودات باسرها واستدلوا على الاشتراك المعنوي بان
الموجود ينقسم الى الواجب والممكن وينقسم الممكن الى الجوهر والعرض
ومورد القسمة مشتركة بين جميع الموجودات فالوجود مشترك بين
جميع الموجودات ويلزم من اشتراك الوجود بينها اشتراك الوجود
بينهما واعترض عليه بانه يجوز ان يكون المنقسم الى الواجب والممكن لفظ
الموجود بمعنى ان لفظ الموجود اما موضوع لهذا او لذلك كانقسام
العين الى معانيه واللازم منه ليس الا الاشتراك اللفظي وانكر الشيخ
ابو الحسن الاشعري الاشتراك المعنوي وقال لا اشتراك الا في
لفظ الوجود وليس للوجود معنى مشترك فيه جميع الموجودات قال
بعض الافاضل في شرح الاصفهاني لم يرد الشيخ بذلك انه موضوع
بالوضع العام لكل ماهية وجعل آلة ملاحظة الماهيات مفهوم الوضع
مفهوم الماهية اقول ثم يكون وضعه كوضع الضمائر على ما بين في محله
المبحث الثالث في زيادة الوجود وعدم زيادته اعلم انه قال

التقسيم ح

بأوضاع متعددة فانه بعيد جدا بل انه موضوع ح

سيد المحققين في حاشية شرح حكمة العين ان الخلاف انما هو الوجود الخاص
لا المطلق اذ لا شك في ان المطلق زايد اي في الواجب والممكن وانما
الخلاف في الخاص **اقول** لعل مراده انه لا نزاع في ان المطلق زايد له
عند من اثبته وهم الفلاسفة وجمهور المتكلمين واما من لا يثبته وهو
الشيخ لانه لم يقل بالاشتراك المعنوي فكيف يمكنه القول بزيادته
فنقول الوجود الخاص فيه ثلث مذاهب الاول انه زايد اي ليس بحسب
الماهية ولا عينها في الواجب والممكنات وهو مذهب جمهور المتكلمين والثاني
وجود كل شيء عين ماهيته واجبا او ممكنا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري والثالث ان وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات
زايدة على ماهيتها وهو مذهب الفلاسفة **اعلم** ان الوجود اذا كان زايدا
على الماهية يحتاج اما نفس الماهية ونظيره سببية ماهية الاربعة
لزوجيته واما صفة اخرى من صفات تلك الماهية ونظيره سببية
سخونة الانسان الضاحكية ويسمى كل من هذين السببين السبب
المقارن واما شيء مغاير للماهية وصفاتها ويسمى السبب المباين
ونظيره سببية النار لسخونة الماء لكن سبب وجود الواجب نفس ماهيته
لا صفة اخرى له ولا الامر المباين وهو الواجب تعالى **البحث الرابع** في ان
المعدوم ليس بثابت قال في شرح المواقف هذه المسئلة من امهات المسائل
الكلامية اذ يتفرع عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات
غير مجعولة اعلم انه لا خلاف في ان المعدوم الممتنع وهو المراد من المنفي
ليس بشيء وثابت وانما الخلاف في ان المعدوم الممكن هل هو شيء
في الخارج على معنى انه متقرر في الخارج منفكا عن الوجود فعند

الاشاعرة

نسبه

وابو الحسين البصري

الاشاعرة وابي الهذيل وابي الحسين البصري من المعتزلة ان المعدوم الممكن
ليس بشيء اي ليس ثابت ومتقرر في الخارج كالمعدوم الممتنع لان الوجود
عندهم نفس الماهية فرفعه رفعها واتفقهم الفلاسفة فان الماهية الممكنة
عندهم وان كان وجودها زايدة على ذاتها الا انها لا تخلو
عندهم عن الوجود الخارجي او الذهني فاذا خلت عنهما لا تكون
شيئا وثابتا لا في الخارج ولا في الذهن نعم ان المعدوم في الخارج
يكون شيئا في الذهن عند الفلاسفة وعند ساير المعتزلة ان
المعدوم الممكن شيء اي ثابت في الخارج واستدلوا على ذلك بان
المعدوم الممكن متميز وكل متميز ثابت لان التميز صفة للمتميز
وثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف ونقض بالمعدوم الممتنع
فالثبوت عندهم اعم من الوجود ومقابله الممتنع **البحث الخامس**
في الحال اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال مثبتوا
الحال القاضي ابو بكر منا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام
الحرمين اولا فانهم اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم
ويسمونها بالحال كالوجود والابقاع **الفصل الثالث** في الماهية
وفيه ثلثة مباحث المبحث الاول في نفس الماهية قال الاصفهاني
في الماهية مشتقة عما هو وهي اي الماهية بانه يجاب عن السؤال
بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه ثم قال ان كل
شيء فرض جزئيا كان ذلك الشيء كزيد او كليا سواء كان الكلي
نوعا كالانسان او جنسا كالحيوان او غيره كالخاصة والعرض
حقيقة وهي التي ذلك الشيء بها ذلك الشيء قال المحقق الشريف

وقد تخلو عنه مع كونها متحققة في الخارج
فان ارادوا انها لا تخلو عندهم عن الوجود مطلقا



في شرح المواقف ان لكل شيء كليا او جزئيا حقيقتا هو بها هو
هذا تفسير لمفهوم حقيقة الشيء اي مطلقا وحقيقة الجزئية يسمى
هوية وقد يستعمل لهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية
يسمى ماهية ثم ان الحقيقة امر مغاير لما عداها من العوارض
وعوارض الماهية على ما ذكروه ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية
من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن وجودها الخارجي
والذهني كالزوجية العارضة لماهية الاربعة فان الزوجية
لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة
في الخارج او في الذهن وقسم يلحق الماهية باعتبار الوجود
الخارجي نحو التناهي والحدوث العارضين للجسم في الخارج
فان امثال ما ذكر لا يلزم لماهية الجسم بل لوجودها الخارجي
وقسم يلحق الماهية باعتبار الذهني وليس في الخارج ما يطابقها
اي ما يطابق الذاتية والعرضية والجزئية وتسمى هذه بالمعقولات الثانية كذا في شرح المواقف اذا عرفت هذا
فنقول ان الحقيقة من حيث هي مغايرة لما عداها من الامور التي
تعرض لها بمعنى ان تلك الامور العارضة ليست عين الماهية
ولا داخلا فيها لا بمعنى انها ليست بمتصفة بشيء منها
اذ لا بد للماهية من اتصافها بشيء من المتناقضين كذا
في شرح المواقف سواء كان ذلك العارض لازما كالزوجية
اللازمة لماهية الاربعة او مفارقا كالكتابة للانسان
وبيان تلك المغايرة لعوارضها فالانسانية ليست بموجودة
ولا

انتهى وظاهر هذا الكلام وذكره ان الحقيقة اعم من الهوية والماهية ح

من الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن ح

انه الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة ح

ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا كلي ولا جزئي ولا
عام ولا خاص اي ليس شيء منها عين الانسان ولا داخلا
فيه لما صدق الانسان على الكثير نعم ان الماهية لا تخلو
عن واحد من العوارض فالانسان لا يخلو عن واحد
مما ذكر فالماهية اذا اخذت من حيث هي هي مع قطع النظر
عن ان يقارنها شيء من العوارض او لا يقارنها يسمى ماهية
مطلقة والماهية بشرط شيء وهو موجود في الخارج
وكذا الاول وهي الماهية المطلقة موجودة في الخارج
لكونه جزء من الماهية المخلوطة واذا اخذت الماهية بشرط
العراء عن المشخصات واللواحق الخارجية تسمى مجردة والماهية
بشرط لا شيء وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود
ايضا من العوارض الخارجية وقد فرضت مجردا عنها
بل انما يكون في العقل فان قلت كونه في العقل من اللواحق ايضا
وقد فرضت مجردا عن اللواحق فكيف يتصور فيها الوجود في العقل
قلت لم يعتبر تجريدها عن جميع اللواحق خارجية او ذهنية بل
اعتبر تجريدها عن اللواحق الخارجية فقط وكونه في العقل
انما هو من اللواحق الذهنية فالماهية المجردة والماهية المخلوطة
متباينان متباين الاخصين تحت اعم وهي الماهية المطلقة
وبما ذكر ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا
موجودا في الخارج باقيا مستمرا ازلا وابدا حال كونه مجردا
عن المشخصات واللواحق الخارجية ويسمى تلك الاشخاص

الموجودة

وانما الممتنع ان هذا الشخص المجرد جزء مشترك بين المخلوطات فنا[illegible] لانه مجرد يباين المخلوط كما عرفت

المثل الافلاطونية ويستدل عليه بان هذا الجوهر جزء مشترك بين
الماهيات المخلوطة المأخوذة في الخارج ووجه ضعفه ان
المجرد عن المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج
كما عرفت فكيف يكون جزءا منه **البحث الثالث** في اقسام الماهية
اما ان تكون بسيطة لا تلتئم من عدة امور او مركبة تقابلها او تنتهي
المركبة الى البسيطة وكل منهما تعتبر بالقياس الى العقل تارة وبالقياس
الى الخارج اخرى **الاول** حتى ان بعض الماهيات تكون بسيطا
في الخارج ومركبا في العقل كالنقطة فانها لا تنقسم في الخارج
فلو فرضنا ان ماهيتها العقلية عرض لا ينقسم فهي مركبة في العقل فالاقسام
اربعة بسيط عقلي لا تلتئم في العقل من عدة امور يجتمع فيه كالجنس
العالي وبسيط خارجي لا يلتئم من امور في الخارج كالمفارقات العقول
والنفوس عند من اثبتها فانها بسيطة في الخارج وان كانت
مركبة في العقل فقط فقيل بيانه هو البسيط الخارجي كالعقول
والنفوس ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج
كالبيت كذا في المواقف **بيان تقسيم** الاجزاء للماهية المركبة
ههنا تقسيمان التقسيم الاول ان الاجزاء ان صدق بعضها على
البعض فمتداخلة سواء كان بينها تساو او عموم مطلق او من وجه
كالجنس والفصول وان لم يصدق فمتباينة **ثم** ان المباينة
المتشابهة في الماهية كوحدات العشرات فان ماهية العشرة وغيرها
من الاعداد مركبة من الوحدات الموجودة فيه وماهية كل واحدة
من الوحدات موافقة لماهية الاخرى واما متخالفة في الماهية

[illegible]

اما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة
فانهما متمايزان في العقل دون الحس واما متمايزة خارجا
اي حسا كاعضاء البدن **تقسيم الثاني** ان اجزاء الماهية
المركبة اما ان تكون وجودية باسرها بمعنى ان لا يكون في مفهوماتها
سلب او لا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية اي غير
اضافية كما مر من الجسم المركب من الهيولى والصورة او اضافية
نحو الاقرب فان ماهيته مركبة من القرب وكزيادة وكلاهما اضافيان
لان القريب انما يكون قريبا بالنسبة الى شيء وليس القرب صفة
حقيقية الا ترى انه يجتمع مع نقيضه في شيء واحد فان الشيء
الواحد يكون قريبا بالنسبة الى شيء وبعيدا بالنسبة الى
شيء اخر ولو كان صفة حقيقية لا يجتمع مع نقيضه وكذا الزيادة
صفة اضافية لانه بالنسبة الى ما زيد عليه فالاقرب ماهيته
اضافية او ممتزجة من الحقيقة والاضافة كسرير الملك
فان ماهيته مركبة من الجسم المخصوص وهو قطع الخشب ومن
الاضافة الى الملك والجزء الثاني اضافي واما الملك
فخارج عن الماهية لان المضاف اليه خارج عن حقيقة
المضاف وان كانت الاضافة داخلة فيه من حيث هو مضاف
والقسم الثاني وهو ما لا يكون وجودية باسرها فاما ان يكون
بعضها وجوديا وبعضها عدميا كمفهوم القديم فانه موجود
لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي وهذا انما
يكون في الماهية الاعتبارية واما الماهية الحقيقية فلا يكون

اجزاؤها الا موجودة واما ان لا يكون بان يكون عدميا وهو غير متصور
بل احتمال عقلي فقط فان العدميات لا تعقل الا مضافة الى
الموجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا هناك قطعا
كذا في المواقف وشرحه وههنا فروع ثلثة الفرع الاول في ان
الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل الجاعل اتفاقا وفيه مذاهب ثلثة
الاول انها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة
وهذا مذهب الجمهور الفلاسفة والمعتزلة ودليلهم انه لو كان
الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل
الجاعل انسانية لان ما يكون اثر الجعل يرتفع بارتفاعه
وسلب الشيء عن نفسه محال بداهة فالجواب ان الماهية عند عدم
جعل الجاعل لا يثبت في الخارج فيصح سلبه عن نفسه وانما المحال سلب
الشيء الثابت في الخارج عن نفسه ولا يرد عليهم ان ما فرض
كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية في نفسه والمعقود انه
لا شيء من الماهيات بمجعولة فلا يكون في ماهية الممكن ولا
وجودها ولا اتصافها بالوجود بجعل الجاعل فيلزم استغناء
الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل لانا نجيب عنه
بان المجعول هو الوجود الخاص المسمى بالهوية بمعنى الحقيقة
لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية ذاتا هذا
هو المفهوم من المواقف وشرحه وظهر منه ان النزاع بالمجعولية عندهما
انما هو في الحقيقة الكلية المسماة بالماهية لا في الحقيقة
الجزئية تسمى بالهوية وفي بعض التعليقات على شرح المواقف ان

لقائل

لقائل ان يقول امتناع مجعولية الماهية يستلزم امتناع مجعولية ا
الهوية ايضا لان الهوية هي الماهية مع التشخص فهو ايضا ما فيه
اقول فساده ظ لان الماهية هي الحقيقة الكلية والمجموع المركب من
الماهية والتشخص ليس بحقيقة كلية والمذهب الثاني ان الماهيات
الممكنة او الممكن كلها مجعولة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن
محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فلذلك ايضا ولان اجزائهم
البسيطة مجعولة كذا في شرح المواقف قيل هو مذهب المتكلمين والمذهب
الثالث ان الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة فان
قلت ليست الماهية المركبة الا مجموع الماهية البسيطة فان لم
يكن شيء من الاجزاء مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا قلت
قيل في جوابه مجعولية المركب بمعنى مجعولية انضمام البسائط بعضها
الى بعض وفي المواقف ان هذه المسئلة من مزالق الاقدام الفرع الثاني اقول
موقع النزاع الماهيات الموجودة وهي المخصص واما الماهيات المعدومة
قبل وجود افرادها او الماهيات بشرط لا شيء فغير مجعولة عندنا
بناء على ان المعدوم ليس بشيء وثابت في الخارج حتى لو قلنا
بثبوته فيه للزمنا القول بالجعل وعند المعتزلة ايضا غير مجعولة قال
في شرح المواقف المعدومات الممكنة عند المعتزلة ذوات متقررة ثابتة
في نفسها من غير تأثير الفاعل فيها وانما يؤثر في اتصافها بالوجود انتهى
وبالجملة ان الماهيات غير مجعولة عند المعتزلة سواء كانت معدومة او موجودة
بوجود الافراد فتدبر الفرع الثالث ان المركب اما ان يقوم بنفسه
بمعنى انه لا يفتقر في قيامه الى محل وهو الجوهر او لا يقوم بنفسه وهو

اجزائها

العرض فان كان الاول يستقل احد اجزائه اي يكون قائما بنفسه
لا يقوم بمحل والباقي من الاجزاء يقوم بذلك الجزء المستقل وذلك
كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الهيولى قد استقل وقام به
الصورة وان كان الثاني اي ان قام المركب بعينه قام بذلك الغير
جميع اجزاء ذلك المركب عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض او قام
بعض اجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به والجزء الاخر قام بالقائم
بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض قائمة بالحركة القائمة
بالجسم الفرع الثالث قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس فان اريد
بهذا الكلام ان الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج فهو خطاء
لان الفصل في الخارج بعينه الجنس وان اريد ان الجنس امر مبهم قابل
لان يكون اشياء كثيرة والفصل يعينه فيكون احد الاشياء الكثيرة
وهو كلام حق المبحث الثالث في التعين وفي المواقف وشرحه ان الماهية
كالانسان مثلا يقبل الشركة والتعين المخصوص لا يقبل الشركة
كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة
بالبداهة فالتعين غير الماهية وقد اختلف في التعين بعد الاتفاق
على انه غير الماهية هل يوجد في الخارج ام لا فذهب الفلاسفة
الى انه اي التعين وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج
وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج بالضرورة كذا في المواقف
واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمي لانه لو كان موجودا
في الخارج لكان له تعين فان كل موجود خارجي لا بد ان يكون متعينا
وينتقل الكلام الى تعين التعين ويتسلسل كذا في المواقف واقول
والمقاصد

المسبط

المستنبط من شرح المقاصد ان المعين كزيد مثلا مركب من الماهية
مع شيئ اخر يخصصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده
بالضرورة ويسمى ما به التعين فان اريد من التعين في محل النزاع
المعنى المصدري فالحق انه امر اعتباري لا وجودي في الخارج وان
اريد به ما به التعين فالحق انه موجود في الخارج ثم القول المفهوم
من سوق كلام السيد والاصفهاني ان التعين ان كان معدوما لا يكون
زائدا على الماهية وان مغايرا لها فالتعين المفروض غيريته للماهية
ان فرض موجودا فهو غير الماهية وزائدا عليها وان فرض معدوما
فهو غير الماهية لكنه ليس بزائد عليها فالزائد في اصطلاح المعقوليين
لا يطلق الا على الموجود المغاير فرع قال الفلاسفة الذاهبون
الى كون التعين وجوديا الماهية ان اقتضت التعين والتشخص
لذاتها انحصرت نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين
كالعقول العشرة فان كل عقل عندهم نوع منحصر في شخص واحد
وان لم تقتض الماهية ان تكون علة التعين والتشخص مواد الماهية
او اعراضا تحيط بالمواد فيتعدد افراد الماهية بتعدد المواد
والعوارض اما الاول فكالافلاك التسع فان ماهيتها متحدة
لكن موادها اي هيولاها مختلفة فاقتضى كل مادة تعينا مغايرا
لما اقتضته المادة الاخرى فتعددت افراد الفلك واما الثاني
فكالعناصر الاربعة فان هيولى العناصر واحدة مشتركة بينها
وانما اختلفت وتعددت اشخاص كل نوع من انواع العناصر
بسبب اختلاف عوارض تعرض لذلك النوع وهي الاستعدادات
المختلفة العارضة له بسبب القرب والبعد من الفلك كذا فهم من

الموافق وشرحه **اقول** هذا اخبث كلمة خرجت من افواه الفلاسفة حقق الله سبحانه شانهم ومن تفكر في اشكل المخلوقات ودقايق المصنوعات وما فيها من الحِكم والمصالح تنطق الى اسنادها الى صانع عليم حكيم بلا شك ولولا ان هذا واقع في الطوالع الخبيثة ذكره قال في بعض كتب علماء الدين بعد ابطال اقوال الفلاسفة انهدمت قواعد ارسطاليس كما انهدمت قواعد ابليس وقال ايضا فهم حبل الشيطان وقبيل الشاد كونه له في الاغواء وايضا نقد ان ندس كلماته الخبيثة في مواطن الشريعة وقال ايضا الفتنة العظمى قوم ابطنوا الكفر واظهروا انهم من الامة ودرسوا علوم الفلاسفة فافسدوا قلوبا ساكنة في دعة الفطرة ولما كان ما ذكر الفلاسفة من كون الماهية او موادها او اعراض تلك المواد علة للتعين باطلا قال المص والحق ان سبب تشخص اشخاص الماهية ارادة الفاعل المختار فان ارادته يقتضي اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها **الفصل الرابع** في الوجوب والامكان والامتناع بديهية التصور قال بعض الافاضل واما التعريفات المنبهة فهي ان يقال الوجوب اقتضاء الشيء لذاته الوجود والامتناع اقتضاء الشيء لذاته العدم والامكان اقتضاء الشيء لذاته الوجود والعدم وفي هذا الفصل خمسة مباحث **المبحث الاول** في ان هذه الاربعة امور عقلية لا وجود لها في الخارج وهو الحق قال في المواقف وزعم بعض المجادلين ان الوجوب والامكان وجوديان وقال في شرحه ولم يدع احد كون الامتناع وجوديا **المبحث الثاني** في احكام الوجوب في ذاته اي لذات الشيء وهو اربعة الاول ان الوجوب لغيره اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن

الواجب

الواجب لذاته واجبا لذاته اذ الواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير والثاني ان الوجوب لذاته ينافي تركيب الواجب لاحتياج المركب الى جزئه وجزء الشيء غيره والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم كون الواجب ممكنا والثالث ان الوجوب لذاته لو فرض كونه موجودا في الخارج لم يكن زايدا على ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية وتوضيحه على ما يفهم من شرح المواقف ان للوجوب ثلثة معان الاول ما به تميز الذات عن غيره وهو بهذا المعنى موجود في الخارج وعين ذاته تعالى بذاته يتميز عن الغير هو ذاته تعالى والثاني اقتضاء الذات الوجود وهذا المعنى امر اعتباري والثالث الاستغناء عن الغير بمعنى عدم توقفه في وجوده على الغير وهذا المعنى امر عدمي والرابع ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يكون في الموجودات واجبان وجوبهما لذاتهما بل يلزم الوحدة للواجب لذاته وسياتي في الالهيات فان قلت اذا لم يكن في الموجودات واجبان يلزم ان لا يتصف الواجب لذاته بصفات زايدة على الذات لانه لو اتصف بصفات زايدة فان كانت الصفات واجبة لذواتها اي لذوات الصفات اي وان اقتضى كل صفة وجودها يلزم تعدد الواجب لذاته وهو باطل وان كانت ممكنة فكل ممكن جائز الزوال فيلزم ان يجوز زوال الصفات عن الذات وهو محال مع ان الاشاعرة يقولون

بصفات زايدة يجاب عنه باختيار ان الصفات ممكنة ولا نسلم انها
جائزة الزوال وانما يلزم ذلك اذ لو كان مقتضيها غير الذات
لكن مقتضيها الذات فالذات يوجب صفاتها فكما ان الذات
لا يجوز زواله كذلك لا يجوز زوال ما اوجبه والحاصل انه تعالى
موجب بصفاتها ومختار في سائر الممكنات **المبحث الثالث**
في احكام الامكان اعلم انه قد وقع في المواقف في ابحاث الحدوث
ان الامكان على قسمين امكان ذاتي وامكان استعدادي ووقع
توضيحها في بعض شهرات الاداب المسعودي بان الامكان على
قسمين احدها الذاتي وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا
وان كان واجبا بالغير والثاني استعدادي ويسمى ايضا
الامكان الوقوعي وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا
لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق
لا يلزم المحال بوجه والاول اعم من الثاني مطلقا انتهى والمفهوم
من شرح المواقف ان الامكان الاستعدادي هو كون مادة
الحادث مستعدا لقبول صورته من المبداء الفياض وان
الامكان الاستعدادي امر موجود متفاوت بالقرب والبعد
والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان اقرب
واقوى من استعداد العناصر له وان القول بالاستعدادي
مذهب الفلاسفة بناء على ان الفاعل موجب عندهم وانما يختص
ايجاده ببعض دون بعض لاختلاف استعدادات القوابل
ومذهب اهل الحق ان المبداء مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته

ولا يتوقف خلقه وتاثيره الى استعداد المحل ولا يخفى ان البحث
ههنا من الامكان الذاتي فاعلم ان الامكان الذاتي في احكام
اربعة **الحكم الاول** ان الامكان علة للاحتياج اي الامكان
يحوج الممكن الى السبب اي المؤثر لان الامكان استواء طرفي الوجود
والعدم للممكن بالنسبة الى ذاته والممكن لما استوى طرفاه
احتاج الى مرجح وجوده على عدمه والعلم بالاحتياج الى
المرجح بعد تصور الممكن والحاجة بديهي قال الاصفهاني
فان كل عاقل تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه يحتاج
الى مرجح وكون الامكان وحده علة للحاجة مذهب الفلاسفة
وبعض المتكلمين على ما في شرح المقاصد وقال قدماء المتكلمين
علة حاجة الممكن الحدوث وقال بعضهم علة الحاجة مجموع
الامكان والحدوث وذهب طائفة اخرى منهم الى ان
علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث واقوال هذه الطائفة
الثلثة من المتكلمين غير صحيح لان الحدوث صفة الوجود والوجود
متاخر عن التاثير والتاثير متاخر عن الحاجة لان الشيء
ما لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثير المؤثر فيه
فالحدوث متاخر عن الحاجة فلا يكون الحدوث علة للحاجة
ولا جزءا من علتها ولا شرطا لتاثير علتها لان هذه الاشياء
المنفية تقتضي تقدم الحدوث على الحاجة وهو متاخر
عنها واجاب عنه في المواقف بان مراد هذه الطائفة العلية في الذهن
بمعنى ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث وليس مرادهم ان الحدوث علة في الخارج

الحكم الثاني الممكن لا يكون احد طرفيه اي الوجود والعدم
اولى به لذاته والمراد اولوية لا تصل احد الوجوب والامتناع والا فالممكن
ليس بواجب ولا ممتنع فيكون البحث بما لا فائدة فيه ولا ينبغي الخلاف
فيه بخلاف ما انهم خالفوا فيه فمنهم من قال العدم اولى بالذات بالممكنات
السيالة اي غير القارة كالحركة والزمان اذ لولا ان العدم اولى
بها لجاز بقاؤها وردّ بان يدل على اولوية عدم البقاء الممكن السيالة
لا على اولوية عدم الوجود لما بينهما وقال بعضهم العدم اولى بالذات
بالممكنات كلها اذ يكفي للممكنات في عدمها انتفاء جزء من عللها ولا
يتحقق وجودها الا بتحقق جميع عللها فالعدم اسهل وقوعا فهو اولى
وورد بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولويته العدم
لذاتها الحكم الثالث الممكن ما لم يجب صدوره من مؤثره لم يوجد وهذا
الوجوب الحاصل من ايجاب المؤثر هو الوجوب السابق على وجود
الممكن فحال وجوده لا يقبل العدم لامتناع اجتماع النقيضين وهذا
اي عدم قبول العدم هو الوجوب اللاحق بوجود الممكن فالوجوبان
عرضا للممكن لا بحسب ذاته بل الاول باعتبار وجود سببه والثاني
باعتبار وجوده فكل ممكن موجود محفوظ بوجوبين وهذا مذهب الفلاسفة
كما صرح في التلويح ثم ان المفهوم من التوضيح والتلويح ان الوجوب
عند المتكلمين واحد وهو مع الوجود معلولا علة واحدة هي المؤثر
التام ولما كان منهما محتاجا الى الاخر جاز ان يعتبر متقارنين الحكم الرابع
الممكن يستحيل الاحتياج الى المؤثر حالة بقائها وهو وجوده في الزمان
الثاني لبقاء الامكان الموجب للاحتياج لان الامكان للممكن ضروري

اي

اي يمتنع الانفكاك فان احتياج الممكن حالة بقاء وجوده الى المؤثر
فالمؤثر حالة البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا
قبل ذلك بل امرا متجددا هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك
والحاصل ان وجود الممكن كما انه يحتاج في حدوثه الى المؤثر
كذلك يحتاج في بقائه الى المؤثر وفي شرح المقاصد ان علة الوجود
قد يكون علة للبقاء كالشمس يستند ضوء القابل وبقاء ذلك الضوء
ايضا وقد يكون علة البقاء امرا اخر غير علة الوجود كمماسة
النار تفيد الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها بقاء
الاسباب فائدة قال في شرح المقاصد الامكان قد يؤخذ بمعنى سلب
ضرورة الوجود والعدم وهو الامكان الخاص المقابل للوجوب
والامتناع وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود سواء سلب
الضرورة من العدم ام لا لكان العدم ضروريا فيقال انه
ممكن العدم ومعناه ان طرف الوجود غير ضروري يعني انه
ليس بواجب فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع
وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم سواء سلب الضرورة من الوجود
ايضا ام لا لكان الوجود ضروريا فيقال انه ممكن الوجود فيقابل
الامتناع ويعم الامكان الخاص ويسمى الامكان بالمعنيين الاخيرين
امكان العام فللامكان العام معنيان وليس للامكان العام معنى
واحد يعم الامكان الخاص والوجوب والممتنع وهو سلب الضرورة احد
الطرفين انتهى ملخصا البحث الرابع في القدم القدم ينافي تأثير
الفاعل المختار المسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشيء

ومعناه ان طرف العدم غير ضروري يعني انه ليس بممتنع

[illegible]

مقارن لعدم الاثر في ذلك الشيء لان القصد الى ايجاد الموجود
مع وجود ذلك الشيء يكون في حال قصد المؤثر الى ايجاده معدوما
فيكون وجوده حادثا قال في شرح المقاصد لا يكون القديم اثرا
صادرا من القادر المختار اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والفلاسفة
انما اسندوا القديم القديم الذي هو العالم على رأيهم الى الفاعل
الذي هو الله تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا فاعل
بالاختيار ولو اعتقدوا كونه تعالى مختارا لم يذهبوا الى قدم
العالم المسند اليه تعالى ثم ان المتكلمين اتفقوا على نفي القدم عما
سوى الله تعالى وصفاته فان قلت كيف حكمت بهذا الاتفاق وبعض
المتكلمين وهو المعتزلة ينفون القدم عن الصفات قلنا المعتزلة
وان انكروا ان يوصف بالقدم ما سوى الله تعالى سواء كان سواه
تعالى صفة له تعالى او لم يكن انكارا بحسب اللفظ لكن قالوا بقدم الصفة
معنى فانهم اثبتوا لله تعالى احوالا خمسة الاول لها وهي الموجودية
والحيية والعالمية والقادرية والالوهية والالوهية حالة خامسة
اثبتها ابو هاشم من المعتزلة علة للاحوال الاربعة مميزة للذات
لان ذات الباري تشارك سائر الذوات على زعم ابي هاشم في الذاتية
ويمتاز عنها بصفة الالوهية قال الاصفهاني في بعض منهواته والحق
ان ماهية الله تعالى يخالف سائر الذوات بالذات لا بالصفات
اعلم انه يفهم من شراح المواقف ان القديم معنيين مشهور وهو موجود
لا اول له وغير مشهور وهو ثابت لا اول له والثاني اعم من الاول
لشموله الحال ايضا والكلام هنا في القديم بالمعنى المشهور وهذه الاحوال

الى

التي اثبتها المعتزلة احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة
بهذا المعنى فيفيد الحكم بالاتفاق المذكور المبحث الخامس في الحدوث وهو كون
الوجود مسبوقا بالعدم وهذا هو المسمى بالحدوث الزماني ويقابله القدم
الزماني وهو ان لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر الحدوث
بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا ويقابله القدم الذاتي وهو عدم
الاحتياج في الوجود الى الغير فيكون الحدوث بالتفسير الثاني اعم
منه بالتفسير الاول اذ المعلول القديم بجد لزمانا ان ثبت كان حادثا
بهذا المعنى الثاني دون المعنى الاول كذا في شرح المواقف قال الاصفهاني في
فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قالت الفلاسفة الحدوث
الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة خلافا للمتكلمين ونعني بالمادة
المحل والحامل اما موضوع ان كان الحادث صورة او جسم يتعلق به الحادث
ان كان الحادث نفسا كذا في شرح المواقف والمدة بضم الميم معناه
الزمان ومرادهم بها ههنا الزمان المقارن لعدم الحادث كما في
شرح المواقف وشرح المقاصد وبنوا ذلك على قدم المادة
والزمان وارادوا من المادة الامادة القديمة القابلة للصورة
والاعراض الحادثة الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه
ثلثة مباحث المبحث الاول في حقيقتهما اعلم ان الوحدة
والكثرة بديهيتان فلا يجوز ان تعرفا الا تعريفا لفظيا
ولا يمكن ان تعرفا حقيقيا كما يفهم من الاصفهاني في شرحه
والتعريف اللفظي على ما حققه السيد الشريف تعيين مفهوم
اللفظ من بين المفهومات الحاصلة المعلومة للسامع وليس

عرضا او مادة ان كان الحادث

المراد منه تحصيل ما ليس بحاصل وثانيها التصديق بان هذا اللفظ
موضوع لذلك المعنى المعلوم وهو طريق اهل اللغة وحقه ان
يكون بلفظ اشهر مرادف للمعرف فان لم يوجد ذكر مركب يقصد تعيين
الموضوع من بين المعاني الحاصلة لا تفصيله واما التعريف الحقيقي
فهو تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات فما ذكره المحشي من التعريفين للوحدة
والكثرة تعريفان لفظيان لهما فالوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم
الى امور متشاركة في تمام الماهية سواء لم ينقسم اصلا كالواجب
تعالى فوحدته هي الوحدة الحقيقية وكذا حال النقطة او كان ينقسم
الى اليد والرجل والرأس فان هذه الاشياء غير متشاركة في تمام الحقيقة
فوحدة الانسان هي الوحدة الاضافية والكثرة فهو كون الشيء بحيث
ينقسم الى امور متشاركة في تمام الحقيقة كزيد وعمرو وافراد من نوع واحد
قال في شرح المواقف ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من
المختلفة الحقائق كالانسان والفرس والحمار داخلة في حد الوحدة
وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث
لا ينقسم والكثرة كونه ينقسم **اقول** فان قلت يوجد الوحدة
في الانسان الواحد مع انه ينقسم الى اليد والرجل **قلت** الوحدة
تعرض للانسانية فانه انسان واحد من افراد الانسان والمنقسم
هو معروض الانسانية فانه انسان واحد وهو الجسم لمعروض الوحدة
لا ينقسم اصلا وان انقسم معروضها الا ترى ان فردين من
نوع واحد منقسم وكثير واما الاثنينية العارضة لهما فواحدة لعدم
انقسامها اذ ليس في الفردين اثنينيتان ثم الوحدة مساوقة

الوجودي

الوجود اي مساوية له فكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود
فله وحدة ما حتى الكثير الذي هو ابعد الاشياء عن الاتصاف
بالوحدة فان العشرة المحصورة مثلا عشرة واحدة من العشرات
ثم ان تقابل الوحدة والكثرة لا يمنع عروضهما من احدهما للآخر
وانما يمنع عروض احدهما لمعروض الآخر فالعشرية عارضة
للجسم الكثير **فان** قلت اذا لم تعرض الوحدة للجسم الكثير لا يصح الحكم
ان كل موجود فله وحدة **قلت** الوحدة عارضة للجسم الكثير بواسطة
عروضها للعشرية العارضة للجسم الكثير التي هي العشرية بالذات
وللجسم الكثير بالعرض كذا في شرح المواقف **ثم** ان الوحدة
مغايرة للوجود والماهية فان الانسان الكثير من حيث هو
كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة مغايرة لهما
فان الانسان الواحد من حيث هو موجود وانسان وليس بكثير
فالوجود والماهية قد يقارنان الوحدة وقد يقارنان الكثرة
ثم انه قد اختلفوا في وجود الوحدة والكثرة في الخارج فاثبته
الفلاسفة ونفاه المتكلمون انهما من الاعتبارات العقلية وهو الحق
فرع الوحدة لا تقابل الكثرة باحد الاصناف الاربعة
لتقابل الكثرة باحد الاصناف الاربعة للتقابل تقابل الايجاب والسلب
وتقابل العدم والملكة وتقابل التضاد وتقابل التضايف لان
الوحدة جزء من الكثرة اذ الكثرة مركبة من الواحد او كالشيء
من المتقابلين باحد التقابل الاربعة بجزء من الآخر بل بينهما مقابلة
بالعرض من جهة نسبية لكل منهما وهي المكيالية والمكيلية فان الوحدة

العرضية عارضة للعشرية

والوحدة الكثير لا الجسم

فالوحدة عارضة للكثرة

مكيال للعدد وعادّ له اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى
فني بالكلية والعدد والكثرة و يعدونهما فانه يشبه الواحد لا يكون
مكيالا ومكيلا من جهة واحدة قال في شرح المواقف المكيالية
والمكيلية متضايفان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف
بالعرض وبين عرضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا نعود
الوحدة علة مادية للكثرة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية
من الامور المتضايفة وسيأتي بحث التقابل في اقسام الكثرة

المبحث الثاني في اقسام الوحدات ان منع نفس مفهومه عن حمله على
كثيرين فهو الواحد ...... بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع فهو
واحد لا بالشخص وهو الواحد من وجه وكثير من وجه لامتناع ان
يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا اما الواحد
لا بالشخص فجهة الوحدة فيه ان كانت نفس ماهية تلك
الكثرة جنسا او فصلا فهو الواحد بالجنس او بالفصل والاول
كانواع الحيوان المتحدة بالجنس فهو الحيوان والثاني كافراد الانسان
المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة
عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما
واحد بالمحمول اذا كانت جهة الوحدة التي هي عرض محمولة بالطبع
على تلك الكثرة كاتحاد القطن والثلج في البياض فان الابيض
محمول عليهما طبعا وخارجا عنهما واما واحد بالموضوع اذا كانت
جهة الواحد التي هو عرض موضوعة بالطبع لتلك الكثرة
كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان فان الانسان موضوع

فهو اي الكثير ... الواحد بالنوع وان كانت

لهما بالطبع وخارج عنهما هكذا في شرح المواقف ولعل المراد من الموضوع
ما يكون عبارة عن الذات لا باعتبار صفة معها كما الكاتب ولذا
قيل الذات مستحق للابتداء وان كان مردودا واما الواحد
بالشخص فاما ان لا يقبل القسمة اصلا وهو الواحد الحقيقي او يقبل
والاول ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اي مفهوم عدم
الانقسام فهو الوحدة اي الوحدة الشخصية كذا قيد في شرح
المواقف ولعل وجهه ان مطلق الوحدة نوع مشترك بين الوحدات
وهو ليس واحد بالشخص وان كان له اي الوحدة الحقيقي مفهوم
سوى مفهوم عدم الانقسام فاما ان يكون ذا وضع وهو
كون الشيء مشارا اليه بالاشارات الحسية وهو النقطة المشخصة
اي كل واحد من المفارقات المتشخص عن المادة وهي المجردات كالعقول
والنفوس والثاني اي الواحد بالشخص الذي يقبل القسمة
اذا انقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة فهو الواحد
بالاتصال كالجسم البسيط وهو جسم لم يتركب من اجزاء مختلفة
الطبائع كالماء الواحد بالشخص وكالمقادير اي
الخط والسطح والجسم التعليمي وان انقسم الى اجزاء مقدارية
مختلفة بالحقائق فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانساني
المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين
يتلاقيان عند حد مشترك كخطي الزاوية الشخصية فانهما
يعدان خطا واحدا شخصيا والمراد من الحد المشترك
النقطة فانهما يتلاقيان في نقطة وقد يقال الواحد

بالطبع

لم يزيد فانه لا يكون محمولا الا بتأويل
كاتب يراد المسمى بزيد والمراد من
المحمول بالطبع ما يكون عبارة عن الذات
لا باعتبار صفة معها

والوضع

او لا يكون ذا وضع وهو المفارق
المتشخص

لمقاربه

بالاتصال بمقدارين يتلاقى طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما
حركة الاخر قال في المواقف وهو على انواع اولها بالاتصال مكان
التحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة
الاجتماعية انتهى اقول التحام الغير الطبيعي كالسلسلة وايضا
الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان
لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزيد او وضعي
كدرهم او صناعي كبيت قيل في بيان هذه الاقسام فان طبيعة
الانسان يقتضي ان يحصل للدرهم جميع ما يمكن له من المقدار المعين
ذهبا او فضة وصناعة الصانع تقتضي للبيت جميع ما يمكن له من الجدار
والسقف انتهى وحاصله ان معنى التام الطبيعي هو ما يحصل له تمام
مقتضى الطبيعة وكذا الاخيران ثم ان الوحدة في الوصف الذاتي
والوصفي يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان كان الاتحاد
في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى ذلك الاتحاد
مماثلة فمعنى المماثلة الاتحاد في الماهية النوعية وان كان في الجنس
كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان يسمى مجانسة واما الاتحاد
بالوصف العرضي فان كان في الكم كاتحاد ذراعين في الطول يسمى مساواة
وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو اتحاد الزنجي
والغراب في السواد يسمى مشابهة وان في النسبة اي الانتساب
الى شيء اخر كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان
في الشكل كاتحاد الطبيعة النارية والهوائية في الكروية يسمى مشاكلة
والشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة وكانت احاطة

ذلك

لزيد من جميعها يمكن له من الاعضاء
والجوارح ووضع السلطان يقتضي
ان يحصل له

[illegible]

ذلك المقدار بمقدار اخر به فكان الجسم التعليمي القائم بالكرة تشكلا
بسبب احاطة السطح الواحد المستدير به كان ذلك السطح اشكل
بسبب احاطته بالجسم التعليمي وقد صرح بان المراد من الاحاطة
هي الاحاطة التامة فلو اعتبرت الاحاطة الناقصة لا تكون الهيئة
الحاصلة منها شكلا لو اعتبر كون السطح المثلث محاطا بالخطوط
الثلثة الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي الزاوية واذا كان كالشيء
الاتحاد في الوضع يسمى ذلك الاتحاد موازاة ومحاذاة وفسر الاصفهاني
الاتحاد في الوضع بان لا يختلف البعد بين المتحدين ومثله باتحاد
سطح محدب كل فلك وسطح مقعره ومثل شارح المواقف الاتحاد
باتحاد شخصين في الوضع بالقياس الى شخص ثالث اقول المراد من
الوضع هنا الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة اجزائه الى امر اخر
كالقرب والبعد ثم اقول المفهوم من المثالين المذكورين هنا ان
قول الاصفهاني اذ لا يختلف البعد بين المتحدين اعم من ان لا
يخالف بعد جزء من احد المتحدين عن الجزء المقابل له من الاخر
ومن ان لا يختلف بعد كل من المتحدين عن الشيء الثالث بان
كان بعد كل منهما عن الثالث بمقدار ذراع مثلا وان كان الاتحاد
في الاطراف يسمى مطابقة كاتحاد الطاسين في الاطراف فانه عند
انكباب احدهما على الاخر تطابقت اطرافهما المبحث الثالث
في اقسام الكثرة قال في شرح المواقف كل غيرين اثنان اتفاقا
واما كل اثنين فهما غيران كما هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور
وقال مشايخ اهل السنة ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان

واذا اعتبر منها السطحان المتلاقيان
على نقطة كانت الهيئة العارضة له
بهذا الاعتبار هي الزاوية ح

الطاسين ح

جاز انفكاكهما فخرج بقوله الموجودات المعدومات وكذا يخرج
اثنان احدهما موجود والاخر معدوم ويخرج به الاحوال ايضا اذ
لا تثبتهما فلا يتصور اتصافهما بالغيرية **اقول** يفهم منه ان من لا يثبت الحال
يجعل ما سماه مثبتوا الحال حالا كالمعاني المصدرية من قبيل المعدوم قال
في شرح المقاصد ومبنى اخذ الموجود في تعريف الغيرين هو ان التغاير
عند المشايخ اهل السنة وجودي فلا يتصف به المعدوم ثم التصريح في شرح
المواقف أن المراد من جواز الانفكاك من كلا الجانبين فيخرج به الصفة
مع الموصوف والجزء مع الكل فالصفة لازمة او مفارقة ليست عين الموصوف
وهو ظ وكذا ليست غيره وكذا حال الجزء والكل ثم ان جواز الانفكاك
في الحيز بان كان حيز احدهما مغاير الحيز الاخر ومن جواز الانفكاك
بحسب الوجود والعدم بان يجوز وجود كل منهما مع عدم الاخر فيدخل
في التعريف جسمان فرضا قديمين فانه وان لم يجز انفكاك كل منهما
عن الاخر بحسب الوجود والعدم لكن ينفك كل منهما في الحيز اذ لا يجوز
اتحاد الجسمين في حيز قال في شرح المقاصد ان قيل مثل الاب والابن
من حيث اتصافهما بالابوة والبنوة وكذا العلة والمعلول متغايران
بالضرورة مع انه لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر قلنا المعتبر
هو التغاير بين الذاتين ولا كلام في جواز انفكاك كل من ذاتيهما
عن الاخر واما الذاتان مع وصف الاضافة فلا نم تغايرهما لانهما
ح ليسا بموجودين والتغاير عندهم من خواص الموجود **اقول**
بيان انهما ليسا بموجودين ح ان الاضافات من قبيل الاحوال
والاحوال عندنا من قبيل المعدوم فالذات مع وصف الاضافة مركب
من

[illegible]

من الوجود والمعدوم معدوم ما قال الاصفهاني ومشايخ اهل السنة
اصطلحوا على تخصيص لفظ الغير بذلك المعنى ولهذا الاصطلاح
قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وارادوا سلب الغيرية
الخاصة وكذا سلب تلك الغيرية من الكل والجزء **ثم شرع**
في تقسيم الكثير فنقول العنوان على الاصطلاح الاول اي الاثنان
اذا اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو وان لم
يشتركا في تمام الماهية بينهما المختلفان ثم المختلفان قسمان
الاول المتلاقيان وهما الشيئان اللذان اشتركا في موضوع
بان امكن اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد كالسواد
والحركة والمراد من الموضوع هو المحل المستغني عن الحال على
ما صرح به في بعض التعليقات ثم ان المتلاقيين ضربان الضرب
الاول متساويان وهما الشيئان اللذان صدق كل واحد منهما
على كل ما صدق عليه الاخر كالانسان والناطق والضرب الثاني
متداخلان وهما الشيئان اللذان صدق احدهما على بعض ما صدق
عليه الاخر ان صدق على جميع افراد الاول فالاخر اعم مطلقا
والاول اخص مطلقا كالحيوان والانسان وان صدق اي الاخر
على بعض افراد الاول فكل منهما اعم من الاخر من وجه واخص
من وجه كالحيوان والابيض **والقسم الثاني** من قسمي المختلفين المتباينان
وهما الشيئان اللذان لم يشتركا في موضوع اي لم يمكن اجتماعهما
في موضوع واحد في زمان واحد ان المتباينين ضربان الضرب الاول
ما لا موضوع له كالانسان والفرس والضرب الثاني ما له موضوع

لكن امتنع اجتماعهما فيه من جهة واحدة في زمان واحد ويسمى الضرب
الثاني متقابلين والضرب الاول متباينين ثم ان المتباينين
على ا ربعة اوجه لانهما ان كانا وجوديين وامكن تعقل احدهما
بالذهول عن الاخر فهما ضدان كالسواد والبياض وفسر الشريف
الوجوديين في حاشية الاصفهاني بقوله اي لا يكون السلب جزءا
لاحدهما اقول فالمراد من العدمي ح فيما سيأتي ما يكون السلب
جزءا من مفهومه ثم اقول الوجودي بهذا المعنى اعم من ان يكون موجودا
امرا اعتباريا كالاضافات مثل الابوة والبنوة ولذا انقسم الوجودي
هنا الى المتضائفين ايضا مع انهما ليسا بموجودين في الخارج
ثم المفهوم من شرح المواقف ان المتضادين شرطا وهو ان
يكونا موجودين في الخارج لانه نفى التضاد عن الحسن والقبح والحل
والحرمة في الافعال وقال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا
الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما لان المتضادين
لابد ان يكونا معنيين موجودين ثم قال اعلم ان كل ما لا يرجع
الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل
لا يوجب فيه تضادا وان لم يمكن تعقل احدهما بالذهول عن الاخر
فهما متضائفان كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا
والاخر عدميا فان اعتبر موضوع العدمي مستعدا في وقت
اتصافه بالعدمي للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه اي شخص
الموضوع فهما العدم والملكة المشهوران كالكوسج
فان الكوسجة عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان

يكون

يكون ملتحيا ولا يقال الكوسج للامرد الذي ليس من شانه اللحية
في ذلك الوقت واذا اعتبر قبول الموضوع واستعداده للوجودي
اعم مما ذكر اولا فهما العدم والملكة الحقيقيان وذلك بان
اعتبر قبوله بحسب شخصه لكن لم يقيد قبوله بكونه في ذلك الوقت
ليعم مثل عدم اللحية عن الامرد او اعتبر قبوله بحسب شخصه
كما سبق ومن قبوله بحسب نوعه اي نوع الموضوع ليعم مثل عدم
اللحية عن المرأة فان نوع المرأة الانسان وهو قابل اللحية
باعتبار تحققه في ضمن الرجل ومن قبوله بحسب جنسه القريب
ليعم مثل عدم البصر بالنسبة الى الاكمه فان جنسه القريب
اعني الحيوان قابل البصر باعتبار تحققه في ضمن الانسان مثلا
ومن قبوله بحسب جنسه البعيد ليعم مثل عدم الحركة الارادية
للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل
للحركة الارادية باعتبار تحققه في ضمن الحيوان وان لم
يعتبر في العدمي كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي
اصلا فهما الايجاب والسلب وهما امران عقليان واردان على
ما في العقل من النسبة ولا وجود لهما في الخارج والسلب
اعم من ان لا يوجد موضوعه ومن ان يوجد ولكن لا يكون
مستعدا للامر الوجودي ومن ان يكون مستعدا له لكن لم
يعتبر استعداده فيه اي في السلب ثم ان الايجاب والسلب
قد يكونان في المفرد كالفرسية واللافرسية على موضوع واحد
قد يكونان في المركب كزيد فرس وزيد ليس بفرس فان قلت انه

كونهما في المفرد ينافي ما سبق من اثباتهما وارد ان على النسبة قلت
ما لم يعتبر صدقا الفرسية واللافرسية على موضوع واحد لم
يتصور التقابل بينهما كذا قال الاصفهاني وفي البحث الثالث
خمسة فروع الفرع الاول ان المثلين لا يجتمعان في محل
واحد كالبياضين والحركتين المتماثلتين واليه ذهب الشيخ
الاشعري ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما
الفرع الثاني ان التقابل بالذات انما هو بين العدم والملكة
وبين الايجاب والسلب لان امتناع الاجتماع في هذين المتقابلين
انما هو بالنظر الى ذاتي المتقابلين وغيرهما من المتقابلين
انما يثبت فيهما التقابل لان كل واحد منهما يستلزم سلب الاخر
ولولاه لم يتقابلا اذ لا يعني التقابل التنافي مثلا ان السواد
يستلزم سلب الاخر قس عليه الفرع الثالث ان الايجاب والسلب
لا يصدقان ولا يكذبان اذا اجتمع فيهما شرايط التناقض
واما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما اما المتضايفان فلعدم
المحل او لخلو المحل عنهما واما الضدان فلعدم المحل او لخلو
المحل عنهما سواء اتصف المحل حين الخلو بامر وسط بينهما
معبر عنه باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد
فان المتصف بالفاتر ليس بحار ولا بارد او معبر عنه بسلب
الطرفين كاللاعادل واللاجائر فان بها حال عن الطرفين
وهو العدل والجور او لم يتصف المحل بالامر الوسط كما لم يتصف
بالضدين كالشفاف وهو ما لا لون له كالماء فانه كما لم يتصف

با

والعدم اعتبار الموضوع الاستعداد ح

بالسواد والبياض لم يتصف باللون الوسط بينهما واما العدم
والملكة فيكذبان لعدم الموضوع المتصف بالعدمي للملكة فان
الموضوع كما لا يتصف بالملكة التي هي الامر الوجودي كذلك لا
يتصف بعدم الملكة لان عدم الملكة لا يطلق بحسب اصطلاحهم
الا على عدم اعتبر في موضوع الاستعداد للملكة الفرع الرابع
المتضايفان متلازمان طردا وعكسا اي متى وجد احدهما وجد
الاخر ومتى عدم احدهما عدم الاخر فان الاطراد هو الاستلزام
من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البدل بان يكون
احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحي المستلزم للصحة والمرض
وقد يلزم احد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة
من الوسط والى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم احدهما المحل
اذ يجوز ان لا يتحرك اصلا او يتحرك من الوسط ويسكن بل لا يمكن
التعاقب في هذه الصورة لوجوب تخلل سكون بين الحركتين
وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج الفرع الخامس
الاستقراء دل على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين
اخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والبياض
فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت اللون وهو جنس سافل
مندرج تحت الكيفية المبصرة وهي تحت الكيفية المحسوسة
اذ المحسوس اعم من المبصر وهو تحت مطلق الكيف وايضا دل
على الاستقراء على ان المتباينين لا يضادهما شيء واحد
تضادا حقيقيا ولا يرد النقض بالحركة من الى الوسط فان

من جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام ح

على ما هو المشهور بين الحركتين فوات السكون ح

السكون لا يكون ضد الحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة ويفهم
بما ذكر ان التضاد المشهودي لا ينحصر في ان يكون بين
نوعين اخيرين وان الشيء الواحد يضاد المتباين تضادا
مشهوديا وان اردت ان تعرف الفرق بين التضاد المشهودي
والحقيقي فاعلم انه ذكر في شرح المواقف ان الضدين هما
متقابلان ليس احدهما سلبا للاخر ولا يتوقف تعقل كل منهما
على حاجة دهما بهذا المعنى يسمى ضدين مشهوديين وقد
يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد
والبعد كالسواد والبياض فانهما مختلفان متباعدان
في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما
وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسمى
مثل الحمرة والصفرة على ذلك الاشتراط بالمتضادين
والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وهو اخص من
المشهوديين والمذكور فيما سبق في بحث في تقسيم المتقابلين
وهو الضدان المشهوديان **الفصل السادس** في العلة والمعلول
وفي هذا الفصل اربعة مباحث **المبحث الاول** في اقسام العلة
علة الشيء ما يحتاج الشيء فان كان ذلك جميع ما يحتاج اليه
الشيء فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه الشيء
فهو العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة الشرائط وزوال
المانع وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة
التامة وذلك غير واجب لان العلة التامة قد تكون هو

الفاعل

الفاعل وحده كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك
شرط ومانع وسيتضح لك ان شاء الله تع **ثم** العلل الناقصة
اربع لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا من الشيء او خارجا
عنه اذ يمتنع ان يكون نفسه المعلول والاول اما ان يكون الشيء به
بالفعل وهو الصورة كصورة السرير او بالقوة وهو المادة كالخشب
للسرير ويسمى العنصر والقابل ايضا اما تسميتها بالمادة فباعتبار
توارد الصور المختلفة عليها واما تسميتها بالعنصر فباعتبار انها
يبتدى منها التركيب واما تسميتها بالقابل فباعتبار انها محل
للصورة ومستعد لها **والثاني** اي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول
اما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء المعلول وهو الفاعل او يكون
مؤثرا في مؤثرية الفاعل بمعنى ان الفاعل لاجله صار فاعلا وهو الداعي
والغاية **فان** قلت قد تركب بعض العلل الناقصة وهو الشروط
وارتفاع الموانع قلت انهما جزءان للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل
هو المستقل بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك الا باجتماع
الشرائط وارتفاع الموانع وقد يجعلان من تتمة المادة لان
القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع
الموانع كذا في شرح المواقف **ثم** ان هذه العلل الاربع المذكورة
قد يجتمع في معلول واحد كالمركب الصادر عن الفاعل المختار وقد
يجتمع الثلث كما في المركب الصادر عن الموجب فانه لا غاية له
وقد يجتمع الاثنان كما في البسيط الصادر عن المختار فانه لا مادة
ولا صورة في البسيط وقد توجد واحدة فقط كما في الوسيط الصادر

عن الموجب فانه ليس هناك الا فاعل فقط **المبحث الثاني** في تعدد
العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه
علتان وعلتان كل منهما مستقلة في العلية اذ لو اجتمع على معلول
واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما
لان معنى استقلال العلة وجوب وقوع المعلول به وان كان واجب
الوقوع بكل منهما يكون مستغنيا عن كل منهما بالاخرى وقد فرض
احتياجه اليهما هو لا ذمعنى اجتماع العلتين على معلول احتياجه
اليهما معا **واما** المتماثلان وهما المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما
بعلتين مستقلتين على معنى ان احد المتماثلين واحتياج احدهما
والاخر بالاخرى لا على معنى ان الطبيعة النوعية يوجد في
ضمن الافراد عن علل مستقلة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص
كذا في شرح المواقف **اعلم** انه يجوز استناد اثار متعددة الى المؤثر
المركب بالاتفاق وكذا الى البسيط ان تعددت الالة كالنفس
الناطقة التي يصدر عنها اثارها بتوسط الالات وكذا ان تعددت
المواد التي تقبل الاثر منه كالعقل الفعال على زعم الفلاسفة
فانه يفيض الصور والاعراض عندهم على المواد العنصرية و البسيط
الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من غير الة ومادة قابلة
فيجوز عندنا استناد اثار متعددة اليه كيف ولا يوجد ذلك
عندنا ونحن نقول بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة حقيقية مستندة
بلا واسطة الى الله تع مع كونه منزها عن التركيب ومستغنيا
عن الالة والمادة اذ قد يخلق شيئا بلا سبق مادة ومنع الجمهور

الفلاسفة

التي

والواسطة

الفلاسفة وقالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاحتاجوا
الى اثبات العقول العشرة واسطة بينه تعالى وبين العالم
الجسماني على ما سيأتي تفصيله وقالوا لم يصدر عنه تع الا العقل
الاول فقواعدهم فاراسهم كاسرة ببعضهم وتحقير شانهم
هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين **المبحث
الثالث** في الفرق بين جزء المؤثر وشرط المؤثر جزء المؤثر ما
يتوقف عليه تاثير المؤثر في غيره ولا يتوقف تحقق ذات المؤثر
كيبوسة الحطب المجاور للنار فان احراق النار اياه يتوقف على يبوستها
ولا يتوقف عليها ذات النار وهو ظ **المبحث الرابع** قال الفلاسفة
الشيء الواحد اي البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا
كالواجب تع لا يكون قابلا لشيء وفاعلا لذلك الشيء
قال في شرح المواقف خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان
الله تع صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه
وقائمة به **الباب الثاني** في الاعراض وهو الابواب الثلثة للكتاب
الاول الذي هو في الممكنات وفي هذه الابواب وفيه فصول
الفصل الاول في المباحث الكلية الشاملة لجميع الاعراض وهي
خمس مباحث **المبحث الاول** في تعداد اجناس الاعراض اعلم ان
تعريف العرض عند الاشاعرة موجود قائم بمتحيز قال في
شرح المواقف هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام
والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قائمة بمتحيز
وخرج ايضا ذات الرب وصفاته **واما** تعريفه عند المعتزلة

فائدة

التقوم

ذات المؤثر ويتوقف المؤثر وبعضها
شرط المؤثر ما يتوقف عليه

فالوا وجد لعام بالمحتمض وانما اختاروه لان العرض ثابت
عندهم في العدم وانما تعريفه عند الفلاسفة فماهية اذا
وجدت في الخارج في موضوع كما ان تعريف الجوهر عندهم
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع قال في شرح
المواقف اشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد
على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثم لم يصدق حد الجوهر
عندهم على ذات الباري لان وجوده عين ذاته عندهم
اقول ولعلهم اختاروا الموضوع في تعريف العرض بدل التحيز
لادخال اعراض غير المتحيز وهو المجردات في التعريف تدبر فائدة
الصفة اعم من العرض كما في المواقف ولعل ذلك لان الصفة
تشمل السلوب والامور الاعتبارية دون العرض فانه قسم من الموجود
ثم ان الصفة التي هي اعم من العرض تنقسم الى ثبوتية وسلبية
والثبوتية تنقسم الى نفسية وهي الصفة التي تدل على الذات
دون معنى زائد عليها ككون الذات جوهرا او موجودا او ذاتا
او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل
امر زائد عليها ومثال العبارتين واحد ومعنوية وهي الصفة
التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول
في المكان والحدوث اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم
وقبول الاعراض فانه كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى
ذلك الغير وقد يقال بعبارة اخرى هي ما يحتاج في وصف الذات
به الى تعقل امر زائد عليها ثم اعلم ان للعرض اقساما عند

المتكلمين

المتكلمين واقساما عند الفلاسفة اما اقسامه عند المتكلمين
فنقول العرض اما ان يختص بالحي وهو الحيوة وما يتبعها من
الادراكات كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة
والنفرة وسائر ما يتبع الحيوة واما ان لا يختص بالحي وهو نوعان
الاول الاكوان المنحصرة في اربعة انواع كالحركة والسكون و
الاجتماع والافتراق والثاني المحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات
والالوان والروايح والطعوم والحرارة واخواتها واما
اقسامه عند الفلاسفة فنقول المشهور انحصار الاعراض المندرجة
تحت جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو العرض يقبل القسمة
والتجزية لذاته كالاعداد والمقادير والكيف وهو ما لا يقبل القسمة
لذاته وان قبلها بواسطة فتم موضوعه ولا يتوقف تصوره على
تصور غيره كالالوان فالقيد الاول يخرج الكم والقيد الثاني
الاعراض النسبية وهي الاين الى اخر المقولات وهي سبع قال
ملا زاده قال اعلم ان ههنا نسبا وهيئات عارضة للشيء حاصلة
من تلك النسبة فحصول الجسم في المكان عقلا نسبة بينه وبين المكان
بسببها يعرض الجسم هيئة وكذا في البواقي فالاعراض النسبية
ابينهما هي تلك النسب انفسها ام الهيئات العارضة بسببها اختلفت
مقالاتهم في ذلك والاين وهي هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه
وهو حصول الجسم في المكان وهكذا البواقي والمتى وهي الهيئة الحاصلة للشيء
من حصوله في الزمان والوضع وهي الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض
اجزائه الى البعض والى الامور الخارجة عن ذلك الجسم والاعتبار نسبة وضع للاجزاء

زيد طويل اصغر ابن مالك في داره بالامس كان متكئا في يده سيف لواه فالتوى فهذه عشر مقولات يكسوا

جوهر كم كيف اضافة اين متى وضع ملك فعل انفعال

وإلى الامور الخارجة ايضا في ماهية الوضع اختلف هيئة القيام والاستلقاء ولو اكتفي بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم اتحاد وضع القيام والاستلقاء والاضافة وهي تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى يكون اي تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين والحاصل ان الاحتياج في التعقل اذا كان من طرف ولم يكن من طرف اخر لا يكون شيء من الطرفين اضافة هكذا حققه الاصفهاني والملك وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة في التعمم والتقمص والفعل وهو التاثير في شيء كقطع القاطع ما دام قاطعا والانفعال وهو كون الشيء متاثرا عن غيره كانقطاع المنقطع ما دام منقطعا قال في المواقف قبل الوحدة والنقطة خارجتان عن المقولات قبل الحصر فقالوا لا نم انهما عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج ولو سلم ليسا بجنسين لما تحتهما اذ يجوز ان يكونا مقولين على ما تحتهما قولا عرضيا والحصر المذكور للاعراض المندرجة تحت جنس قال في شرح المواقف ان الجواهر كلها مقولة واحدة بمعنى ان الجوهر جنس عال لجميع الجواهر فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشر المبحث الثاني في عدم انتقال الاعراض من محل الى محل اخر وذلك مما اجمع عليه الجمهور من العقلاء

عن

عن المتكلمين والفلاسفة فان قلت هذا انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها قلت فالجواب في المحل الثاني تشخص اخر مماثل للاول يحدث الله تعالى عندنا بطريق جري العادة عقيب المجاورة والمماسة وعند الفلاسفة العقل الفعال تفيض ذلك التشخص الاخر على المحل الثاني بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له بسبب المجاورة والمماسة كذا في المواقف المبحث الثالث ولا يجوز قيام العرض عند المتكلمين ويجوز عند الفلاسفة فالسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم عند الفلاسفة واما عند المتكلمين فهما قائمتان بالجسم استدل المتكلمون بان معنى قيام الشيء بالمحل انه تابع للمحل في التحيز فالمحل يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر اعترض عليه بانا لا نم ان معنى القيام التبعية في التحيز بل معنى قيام الشيء بغيره هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص ذلك الشيء بذلك الغير بحيث يصير الاول نعتا للثاني فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه فالاختصاص الناعت اعم من التبعية في التحيز ولو سلم ان معنى قيام الشيء بغيره هو التبعية في التحيز فلا نم انه يجب ان يكون المحل متحيزا بالذات لجواز ان يكون متحيزا بالتبعية لتحيز محل اخر وهو الجوهر المبحث الرابع ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه من محققي الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد

واحد منها او بتجدد آخر مثله وافقهم على ذلك النظام والكعبي
من قدماء المعتزلة وقال الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض
سوى الازمنة والحركات والاصوات استدل الشيخ بان البقاء
عرض فلا يقوم بالعرض واجيب عنه بمنع عرضية البقاء فانه
امر عدمي وبمنع استحالة قيام العرض بالعرض المبحث الخامس
في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اعلم ان قيام العرض بالشخص
بمحلين له ثلثة معان الاول ان يقوم عرض واحد بالشخص بمحل مع
قيامه بعينه بمحل آخر وبطلانه بديهي اذ نجزم بان السواد القائم
بهذا المحل غير السواد القائم بمحل آخر قال في المواقف ولم نجد له
مخالفا الا ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات
جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات
المتشابهة بالطرفين والحق ان هنا قربين وجوارين واخوتين
متشاركين في الحقيقة النوعية فالقرب القائم باحدهما مغاير
بالشخص للقائم بالآخر واتحادهما نوعا اقول وهو الذي لا نزاع
في جوازه ان يقوم عرض واحد بالشخص قابلا للانقسام بمحل
منقسم الى الاجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا لذلك العرض
فيوجد كل جزء من العرض في جزء من محله فيكون المجموع حالا في المجموع
ولعله مثاله الهيئة السريرية القائمة بالسرير المنقسم الى قطع
الخشب والحيوة القائمة بالاعضاء ان قيل بقبول الحيوة الانقسام
الثاني ان يقوم عرض واحد بالشخص غير قابل للانقسام بمحل منقسم
الى اجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا له وهو مختلف فيه جوزه

اقول ويجب ان يقول الى هذا الاقوال المشهورة بالطرفين

الفلاسفة

الفلاسفة كما في الوحدة القائمة بمجموع العشرة والتثليث القائم
بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح واحد والحيوة القائمة
ببنية متجزية الى اعضاء ولعل من لم يجوز هذا القسم يمنع وجودية
الوحدة والتثليث ليخرجا من العرض ويمنع عدم قبول الحيوة
الانقسام ليخرج المثال عن محل النزاع اي عن القسم الثالث
ويدخل في الثاني الفصل الثاني في مباحث وهي خمسة المبحث الاول
في اقسام الكم الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تتشارك الا اشتراك
في حد واحد وهو الكم المنفصل ويسمى الكم العدد والحد المشترك
ما يكون نسبته الى الجزئين واحدة كالنقطة بالقياس الى
جزئي الخط فانها ان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية
للآخر ايضا والحد المشترك يجب كونه مخالفا بالنوع لما هو
حد له واما ان ينقسم الى اجزاء تتشارك في حد وهو الكم المتصل
فان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات فهو المقدار
ثم المقدار ان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وان انقسم
في جهتين فهو السطح وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي
ويسمى الثخن ايضا وهو حشو ما بين السطوح فالجسم التعليمي عرض قائم
بالجسم الطبيعي والسطح قائم بالجسم التعليمي ونهاية له والخط قائم
بالسطح ونهاية له والنقطة قائمة بالخط ونهاية له ثم
ان الحد المشترك بين جزئي الزمان هو الآن وبين جزئي الخط هو
النقطة وبين جزئي السطح هو الخط وبين جزئي الجسم التعليمي هو
السطح ثم ان الثخن ان اعتبر نزولا فعمق وبهذا الاعتبار
يقال عمق البئر وان اعتبر صعودا فسمك وبهذا الاعتبار

يقال سمك المنار وقد يطلق الطول على البعد المفروض اولا
والعرض على البعد المفروض ثانيا مقاطعا للاول والعمق هو
البعد المفروض ثالثا مقاطعا لكل واحد من الاولين وقد يقال
الطول ايضا للامتداد الاخذ من راس الانسان الى قدمه ومن
راس ذوات الاربع الى ذنبها ويقال العرض للامتداد الاخذ
من يمين الانسان او ذوات الاربع الى الايسر وقد يقال
الطول للامتداد الواحد وهو الخط ولا يشترط فيه كونه
مفروضا اولا فهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اي
بعد واحد ويقال العرض لما له امتدادان وهو السطح وبهذا المعنى
قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق وقد يقال الطول لاطول
الامتدادين المتقاطعين في السطح هذا هو المشهور بين الجمهور
ويقال العرض لاقصرهما كذا في المواقف وشرحه المبحث الثاني
الكم اما كم بالذات وهو ما يكون كما في نفسه كما ذكر وابين وهو
عرض البتة واما كم بالعرض وهو ما عرض له الكمية بواسطة
الكم بالذات ثم الكم بالعرض اما جسم او كيف او غيره وذلك
ولعل يعني عروض الكمية قبول الانقسام واقسام الكم بالعرض
اربعة القسم الاول ما هو محل الكم بالذات وهو ضربان الضرب الاول
محل الكم المتصل كالجسم الواحد فانه محل الجسم التعليمي والضرب الثاني
محل الكم المنفصل كالجسم المتعدد فانه محل العدد فالجسم في الضرب
الاول كم متصل بالعرض وفي الضرب الثاني كم منفصل بالعرض
القسم الثاني ما هو حال في كم بالذات كالضوء القائم بالسطح
فان الضوء من قبيل الكيف لكنه كم متصل بالعرض كذا في شرح المواقف

ضربان

ولعله ضربان ايضا الضرب الاول ما هو حال في كم متصل كما ذكر و
والضرب الثاني ما هو حال في كم منفصل كالامكان القائم بالعدد
على القول بوجود الامكان القسم الثالث ما هو حال في محل الكم وهو
ضربان الاول ما هو حال في محل كم المتصل والضرب الثاني ما هو
حال في محل الكم المنفصل ومثالهما على ما في شرح المواقف
كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار محلهما الجسم
وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد فانه مع الكم المنفصل الذي
هو العدد متحدين في المحل فالسواد في نفسه من قبيل الكيف لكنه
على الاول كم متصل بالعرض اي بواسطة المقدار الحال معه في
الجسم وعلى الثاني كم منفصل بالعرض اي بواسطة العدد الحال
معه في الجسم المتعدد القسم الرابع من اقسام الكم بالعرض ما هو
متعلق لما يعرض له الكم بالذات كالقوة الفلكية التي هي مبدا
الحركات ليستا كما بالذات لانهما من قبيل الاعراض النسبية
بل هنا كم متصل بالعرض لانطباقه على الزمان والعدد
فيعرض للحركة الكمية المتصلة او المنفصلة متناهيا او غير
متناه بحسب تناهي الزمان والعدد وعدم تناهيهما ثم تعرض
تلك الكمية للقوة المتعلقة بالحركة ولذلك يقال للقوة انها
متناهية او غير متناهية ويعني تعلق القوة العددية للحركة
كونها مبداء لها وهو ضربان الضرب الاول ما هو متعلق
معروض الكم المتصل كالقوة الفلكية فانها عند الفلاسفة
مبداء حركات غير متناهية بحسب الزمان قال في شرح المواقف المقصد

الثاني من مقاصد الاين الحركة ليست كما بالذات فانها
من المقولات النسبية لا من مقولة الكم بل هي كم بالعرض
وقال في موضع الحركة منطبقة على الزمان فانها اي الحركة
محل له **اقول** فالزمان كم متصل بالذات فالقوة التي هي
مبداء الحركة كم متصل بالعرض ايضا لتعلقها بالاثار التي هي
الحركات والحاصل ان القوة كم بواسطة اثارها التي هي
الحركات وهي ايضا كم لما تنطبق من الزمان فالقوة كم
بواسطتين الضرب الثاني ما هو متعلق معروض الكم المنفصل
وذلك القوة الفلكية ايضا فان الحركات التي هي اثارها
اذا اعتبرت متعددة بان اعتبر كل دورة حركة واحدة تكون
تلك القوة متعلق معروض كم المنفصل فيكون كم متصلا
بالعرض **اعلم** ان كون الحركات اثار القوة انما هو على اعتقاد
الفلاسفة الضالة واما عندنا فجميع الاشياء مستندة الى الله
تعالى ابتداء بلا واسطة وقال في شرح المواقف قد يكون
الشيء كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان فانه
كم متصل بالذات لان اجزاءه تتلاقى على حد مشترك وهو الان
منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطة
الحركة على المسافة التي هي كم متصل بالذات فيكون كما متصلا
بالعرض ايضا **المبحث الثالث** في عدمية هذه الكميات اعني العدد
والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي قال المتكلمون
العدد لا وجود له في الخارج لتركبه من الوحدات التي هي

فالمسافة

اعتبار

اعتبارية عقلية **واما** المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح
والخط فالمتكلمون انكروها ايضا بمعنى انها ليست بموجودة
زائدة على الجسم اذ هم يقولون بالخط والسطح الجوهريين جزئين
للجسم كما سيأتي وانما انكروها بذلك المعنى لان الجسم عند
المتكلمين مركب من اجزاء لا تتجزى ولا اتصال بين الاجزاء
عندهم الا انه لا يتخلل بعضها بعضا المسمى بالمفاصل فلا يكون عندهم
ان في الجسم امرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم فلذا بقي هنالك
ان الجوهر الفرد فاذا انضمت في سمت واحدة حصل منها امر
منقسم في جهة واحدة يسمى بعضهم خطا جوهريا واذا انضمت في سمتين
حصل امر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انضمت في
الجهات الثلثة حصل ما يسمى جسما اتفاقا والخط جزء من السطح
والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل
الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم تعليمي
كما عرفت الفلاسفة كذا في شرح المواقف والنقطة عند المتكلمين
عبارة عن الجوهر الفرد كما صرح به السيد الشريف في حاشية الكشاف
والفلاسفة لما ابطلوا الجزء الذي لا يتجزى قالوا باتصال الجسم في
الحقيقة فاثبتوا لذلك المقادير العرضية **المبحث الرابع** في الزمان انكر
المتكلمون وجود الزمان الذي هو الكم المتصل الغير القار وقالوا
انه امر اعتباري لا وجود له في الخارج وذهب الفلاسفة الى انه
موجود في الخارج قال في شرح المواقف مذهب الاشاعرة ان الزمان
متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس

التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا
وانما يتعاكس بحسب ما هو مقصود معلوم المخاطب فاذا قيل متى
جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذي هو يستحضر
الطلوع للشمس ولم يكن يستحضر المجيء زيد ثم اذا قال غيره
متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد ان كان السائل يستحضر المجيء
زيد دون طلوعها الذي سأل عنه ثم ان الفلاسفة اختلفوا
في الزمان فقال بعضهم انه جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني ولا
يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وهذا اقبح كلام خرجت
من افواههم ان يقولون الا كذبا وقال بعضهم الزمان هو الفلك
الاعظم وقال بعضهم هو حركة الفلك الاعظم وقال بعضهم هو مقدار
تلك الحركة وهو قول ارسطو ومتابعيه البحث الخامس في المكان واورده
المص في مباحث الكم لانه من قبيل الكم عند من يقول انه سطح
الباطن اعلم ان المكان امر موجود في نفس الامر اتفاقا انه عند
المتكلمين هو البعد المجرد المفروض الممتد في جميع الجهات اي الفراغ
الموهوم الذي يشغله الجسم ويملأه على سبيل الوهم قال قاضي مير
في بعض مؤلفاته وبعض المتكلمين انه لا شيء محض انه معدوم في الخارج
لا بمعنى انه معدوم في نفس الامر فان قلت الظاهر من كلامهم انه لا
ثبوت للمكان الا بمجرد الوهم فيكون معدوما في نفس الامر فمن
اين علم ان مرادهم باللاشيء في الخارج دون نفس الامر قلت
منهم من لا يطلقون الموجود والمعدوم الا على ما يسمى موجودا
خارجيا ومعدوما خارجيا انتهى اقول فعلى هذا تكون المكان

امرا موجودا لا شيئا في مذهب المتكلمين وعند افلاطون هو
البعد الموجود في الخارج المجرد عن المادة الذي ينفذ فيه الجسم
وعند ارسطو هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من الجسم المحوي وعليه المتأخرون من الفلاسفة كابن سينا
والفارابي واتباعهما قال في شرح المواقف لا مزيد لاحتمال
المكان على الثلثة هذا ما عليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم
يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون
الارض مكان للحيوان دون الهوى المحيط به حتى لو وضع ترس
على راس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكان الترس الا المقدار
الذي يمنعه من النزول وهو مقدار درهم من الاعلى القبة
تتمة اعلم ان المتكلمين كما ذهبوا الى ان المكان هو البعد
المجرد الموهوم الممتد في جميع الجهات جوزوا خلو ذلك البعد
عن الشاغل حقيقة الخلاف ذلك فانهم جوزوا الخلاء واستدلوا
عليه بانه لو وضع صفحة ملساء على مثلها ثم رفعت دفعة لخلا الوسط جميع
الشواغل اول زمان الارتفاع ومنع الفلاسفة القائلون
بان المكان هو السطح واما من قال بان المكان هو البعد المجرد فانهم
وان منعوا وجود بعد موهوم خال عن الشاغل لكنهم اختلفوا فبعضهم
جوزوا وجود بعد موجود خال عن الشاغل وبعضهم لم يجوزوه
فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في وجود الخلاء وهو البعد
الخالي عن الشاغل لكن يقول المتكلمون ذلك البعد امر موهوم
لا وجود له في الخارج ويقول ذلك البعض من الفلاسفة ان



ذلك البعد موجود في الخارج وبالجملة ان الفلاسفة اتفقوا على
امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض ثم ان النزاع المذكور انما هو
في الخلاء داخل العالم واما الخلاء خارج العالم فوجوده متفق
عليه والنزاع في تسميته ذلك الخلاء بعدا فانه عند الفلاسفة
عدم محض ونفي صرف يثبته الوهم ويقدره من عنده نفيه فلا عبرة
بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء
ايضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على
رايهم كذا في شرح المواقف **الفصل الثالث** في الكيفيات واو دل
على اخصها هذه المقولة في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة باحدى
الحواس الخمس الظاهرة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة
بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عنها بالاعتدالات
اما القسم الاول اعني المحسوسة ففيه ستة مباحث **البحث
الاول** في اقسامها اعلم ان الكيفيات المحسوسة اذا كانت راسخة
كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير
راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وسميت الاولى
بالانفعاليات لانفعال الحواس عنها عند الاحساس بها **اما** الثانية
فلشبهها بالانفعالي في التجدد والتغير نقل الكلام الانفعالية الثابتة
ثم ان الكيفيات المحسوسة تنقسم باقسام الحواس الخمس الظاهرة
القسم الاول الملموسات وهي عشرة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة
والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وتسمى الاربعة الاولى كيفيات
الكيفيات البسائط تتكيف المركبات بها **فانيا** القسم الثاني المبصرات وهي

الالوان

الالوان والاضواء القسم الثالث المسموعات وهي الاصوات والحروف
القسم الرابع المذوقات وهي الطعوم والقسم الخامس المشمومات وهي الروائح
البحث الثاني في تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات
وابيناها كيفيتان فعليتان تفعل الصورة بواسطتهما في مادة الجاورد
اما الاشكل التفريق والجمع والحرارة تختص بتفريق الاجزاء المختلفة لطافة
وكثافة وجميع الاجزاء المتماثلة حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة
التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثرت الحرارة
فيه تصعد الالطف فالالطف فان الالطف اقبل للتصعيد كالهواء الذي اقبل
من الارض والاقبل يتبادر الى التصعيد قبل الابطاء فتتفرق الاجسام المختلفة
الطبائع التي حدثت المركب من التيامها فينضم عند تفرقها كل جزء الى
ما يشاكله كمقتضى طبعه الا اذا كان الالتيام بين الاجزاء شديدا وعلى
هذا فالنسبة بين اللطيف والكثيف اربعة اقسام **الاول** ان يكون
اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال فالحرارة تفيد سيلانا
ودورانا من غير تفريق كما في الذهب فان الالتيام لما كان شديدا
لم تقو الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعيد
جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث سيلانا ودورانا **والثاني** ان يكون
الكثيف غالبا في الغاية فالحرارة ح لا تفيد تليينا كما في الحجارة
المعدنية **والثالث** ان يكون اللطيف اكثر من الكثيف وتفيد الحرارة ح
تصعيدا بالكلية ان قويت كالنفط **اقول** ولم يذكروا عند
غلبة اللطيف بين ان يكون غالبا الا في الغاية وبين ان يكون
غالبا في الغاية ثم اعلم ان المحقق الشريف قال في حاشية الاصفهاني

والرابع ان يكون اللطيف اكثر من الكثيف وتفيد الحرارة
تصعيدا بالكلية او ... كالنفط

ان كون الحرارة مختصة بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات انما هو اذا
اثرت الحرارة في الجسم المركب للاجسام المختلفة لطافة وكثافة واما اذا
اثرت في الجسم البسيط كالماء فافادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات
اقول وذلك ان الحرارة تجعل الماء هواء بالتدريج فاذا انقلب
بعض اجزاء هواء فذلك الجزء قد تفرق عن مماثله الذي هو الجزء الاخر
الباقي من الماء واجتمع بمخالفه الذي هو الهواء ثم ان الكشاف ان الحرارة
الغريزية اي الطبيعية الحاصلة في بدن الحيوان مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة
لان الحرارة النارية معدمة للحيوة والحرارة الغريزية شرط لوجود
الحيوة وكذا الحيوة الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة
للحرارة النارية في الحقيقة وعلله المحقق الشريف في حاشية الاصفهاني بان
حرارة الشمس يؤثر في عين الاعشى بخلاف حرارة النار وقيل الحرارة
الغريزية هي جزء الجزء الناري المنكسر سورتها اي شدتها عند تفاعل العناصر
بعضها مع بعض ثم ان الحرارة قد تحدث بالحركة وتدل له التجربة
قوله والبرودة فهي كيفية من شانها تفريق المتماثلات وجمع المختلفات
على عكس الحرارة ثم ان البرودة كيفية وجودية بينها وبين الحرارة
تضاد لانهما وجوديتان تتعاقبان على محل واحد بينهما غاية الخلاف
وقيل ان البرودة عدم الحرارة وهو باطل والرطوبة واليبوسة كيفيتان
انفعاليتان تجعلان المادة مستعدة لان تنفعل اي الفيض الرطوبة
كيفية تقتضي صورة ذلك ثم اعلم ان الرطوبة على قول الامام هي
البلة المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير والانفصال عنه فالماء رطب
والهواء ليس كذلك لا يقال فيكون العسل رطب من الماء لان الصق

من

من الماء لانا نقول انه وان كان الصق الا انه ينفصل بعسر وسهولة
الانفصال معتبر ايضا في الرطوبة والماء كذلك فهو ارطب من العسل
كذا قال الاصفهاني ان من الاجسام ما هو ارطب الجواهر كالماء
فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادة ومنها ما هو
بشل وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر الذي هو
الماء والتصق به او نفذ في جوفه ايضا ولم يفده لينا وذلك
الجوهر اي الماء حينئذ اي حين الالتصاق والنفوذ يسمى بلة
ومنها ما هو منتقع وهو الذي نفذ في اعماقه ذلك الجوهر
وافاده لينا ثم ان المحقق لما فسر الرطوبة بالبلة نقلا
عن الامام اعترض عليه السيد الشريف بان الرطوبة قد تطلق
على البلة والبلة هي الجوهر الجاري على سطوح الاجسام و
الرطوبة بهذا المعنى جوهر وقد انطلق على الكيفية الثابتة
بجوهر الماء والكلام هنا في الرطوبة بمعنى الكيفية لانها من
الاعراض في الرطوبة التي بمعنى البلة لانها من الجوهر الا
ان يطلق البلة على تلك الكيفية ولا تواح في اطلاقات
الالفاظ الا ان المشهور في استعمال البلة ما ذكرناه انتهى
وحاصله ينبغي ان يفسر الرطوبة هنا بالكيفية ثم
اعلم ان الرطوبة غير السيلان لان السيلان عبارة عن حركات
توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع
بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب كان
سيالا مع انه ليس برطب تتمة قال السيد الشريف في حاشية

الانفعال في هاتين الكيفيتين اي الرطوبة واليبوسة اظهر
من الفعل كما ان الفعل في الحرارة والبرودة اظهر من الانفعال
وان كانت الكل فاعلة ومنفعلة فيحدث منها المزاج انتهى
ويسمى نقل المزاج واما الخفة فهي قوة يحرك من محلها او هو
الجسم الخفيف كالهواء مدافعة صاعدة من المركز الى جانب
المحيط كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء واما الثقل
فهو قوة يحرك من محلها بواسطة مدافعة هابطة الى المركز
كما يجده الانسان من الحجر اذا امسكته في الجو فان كل منهما مبدا
المدافعة لا نفس المدافعة ويسمى المتكلمون الخفة والثقل
اعتمادا والفلاسفة ميلا طبيعيا والميل الطبيعي يوجد في الجسم
المتمكن في حيزه الطبيعي كالجسم الثقيل الحاصل في المركز اذ
لو وجد ذلك الميل فهو اما ميل عن الحيز الطبيعي وهو ايضا
باطل لاستلزام طلب الحاصل قال السيد الشريف في حاشية الاصفهاني
هذا انما يتم في الميل بمعنى المدافعة لا بمعنى مبدا المدافعة اذ يجوز
ان يكون في ذلك الجسم مبدا المدافعة الى الحيز الطبيعي لكن
لم توجد المدافعة بالفعل لعدم شرطها وهو الخروج عن الحيز
الطبيعي ثم ان الميل بمعنى نفس المدافعة قد يكون نفسانيا بان
يكون منبعثا عن نفسه ذي ارادة كاعتماد الانسان الى حيزه
بارادته ولعل المراد اعتماده على ما يسفل منه اذ اعتماده
ما يسفل منه يوجد فيه الميل الطبيعي ايضا والمراد بيان ما يوجد
فيه ميل واحد وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا عن نفس جسم غير

ذا

ذا المادة كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء وقد يكون قسريا بان
يكون منبعثا عن شيء خارج عن الجسم المائل وذلك الشيء الخارج
هو القاسر كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع الميلان الى جهة واحدة
كما في الحجر المرمي الى الاسفل فان فيه ميلا طبيعيا وقسريا وكما في الانسان
النازل من الجبل بارادته فان فيه ميلا نفسانيا وطبيعيا وقد يجتمع
الميلان الى جهتين ان قسنا الميل بالقوة التي توجب المدافعة
لا بنفس المدافعة كما في الحجر المرمي الى الفوق فان فيه قوة قسرية
توجب المدافعة الى الفوق وقوة طبيعية توجب المدافعة الى التحت
لكن لم يوجد مقتضى القوة الثانية لمنع القوة القسرية عنه والدليل
على وجود القوة الطبيعية في الحجر المرمي الى فوق اختلاف حال الحجرين
المرميين الى فوق بقوة واحدة في السرعة والبطوء اذا
اختلفا في الصغر والكبر لان ميل الطبيعي في الحجر الكبير اعظم مما في
الحجر الصغير والحال ان ذلك الميل الى جهة غير جهة الميل القسري
فيكون المعاوقة من الحركة القسرية في الحجر الكبير اقوى فيكون
حركته ابطأ والصلابة ممانعة الغامز واللين عدم الممانعة الغامز
وقيل الصلابة كيفية تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن وقد
يكون الجسم بسبب هذه الكيفية قوام غير سيال قال في الكشاف
قوام الشيء ما يقام الشيء به كقولك هو ملاك الامر لما يملك الامر
به واذا كان للجسم قوام غير سيال لا ينتقل عن وضعه ولا يمتد
ولا يتفرق بسهولة ان عدم قبول الغمز وعدم التفرق انما يكون
بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون

للجسم بها قوام سيال فينفصل عنه وضوء ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة
وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فيكون الصلابة
واللين من الكيفيات الاستعدادية اي يكون استعدادين لقبول الغمز وعدم
قبوله اقول في الجسم اللين يكون بين الرطوبة واليبوسة وهي الملاسة هو استواء
وضع اجزاء الجسم واما الخشونة لا استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها
انخفض وبعضها ارفع فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع
اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستوائه فح يكونان من مقولة الكيف
المبحث الثالث في تحقيق المبصرات اما الالوان فاظهر المحسوسات ماهية
وهلية اي وجودا وقيل لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض
يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج
والبلور المسحوق والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء
في عمقه اقول لعل هذا القائل يقول ان اصل الالوان السواد والبياض
فقط فلذا لم يذكر غيرهما والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان
قائمتان بالجسم في الخارج واما جعله ذلك القائل سببا لتخيل السواد والبياض
وباقي الالوان قد يكون سببا لحدوثهما الى ح ان المشهور ان اصل
الالوان السواد والبياض وباقي الالوان يتركب منهما وقيل ان اصل
الالوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم ابن
سينا ان وجود الالوان مشروط بالضوء وان اللون عند عدم
الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول
اللون الخاص بعد تحقق الضوء واستدل بعدم الابصار بها في الظلمة
واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا لابصارها فرع

من

من الناس في قولهم في السواد الشديد اجتماع السوادين يجوز اجتماع المثلين
وفي السواد الضعيف اجتماع سواد وبياض في محل واحد فيجوز اجتماع
في محل واحد لكن هذا باطل لان السواد الشديد هو السواد الصرف وهو
الذي لم يختلط شيء من اجزاء البياض وغيره من الالوان والسواد
الضعيف هو الذي اختلط به اجزاء صغار تضاده اختلاطا لا يتميز في الحس بعضها
عن بعض واما في نفس الامر فالجزء السوادي في موضع غير موضع الجزء المضاد
فلا يلزم اجتماع الضدين في موضع واحد واما الاضواء فقيل انها اجسام
شفافة تنفصل عن المضيء كالشمس والحق انه عرض قائم بالمضيء موجب لحصول
ضوء اخر مثله في الجسم المقابل للشمس وقيل الضوء هو اللون ومنع هذا بان
الضوء قد يحصل بدون اللون كما في البلور اذا في الظلمة فانه يحس
بضوء دون اللون ح ان من الاضواء ما هو ضوء اول وهو
الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه الارض
بعد طلوع الشمس ويسمى هذا الضوء ضياء ان قوي وشعاعا ان
ضعف ومنها ما هو ضوء ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير
كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس
وكضوء داخل البيت وتحت الشجرة بعد طلوع الشمس وكضوء الحاصل
لوجه الارض من مقابلة القمر ونور القمر مستفاد من الشمس ويسمى
الضوء الثاني مطلقا نورا وظلا ايضا ان حصل في الجسم من
مقابلة الهواء الذي صار مضيئا بالشمس والضوء الذي يترقرق
على الاجسام اي يتحرك كانه يجيء ويسمى لمعانا ح ان اللمعان
ان كان ذاتيا يسمى شعاعا مقول بالاشتراك اللفظي على الضوء

الضيق الحاصل من مقابلة المضي الذي لذاته وعلى اللمعان الذاتي
وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كالمرآت اذا وضعت في مقابلة
الشمس والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شانه الضوء فاذن
الشي الذي انتفى عنه الضوء صار مظلما فيكون الظلمة عدم الملكة
فتبل يخرج بقوله عما من شانه ضوء المجردات فانها مع انها ليس
فيها ظلمة اذ ليس من شانها الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع
الابصار فالتقابل بينهما تقابل التضاد **البحث الرابع**
في تحقيق المسموعات وهي الاصوات والحروف والصوت عند الفلاسفة
كيفية تعرض للهواء المتموجة الحاصل بانسكاك او تفريق عنيفين
قال المص والمسموعات السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع اي
امساس عنيف اي قلع او تفريق عنيف والمشهور ان الاحساس
بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى الصماخ
لانا اذا راينا من البعيد من يضرب الفاس على الخشبة نشاهد الضرب
قبل سماع الصوت وليس المراد بوصول الهواء الحامل للصوت الى
السامعة ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا
الى ان يتموج ويتكيف بالهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة
وهي قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وليس المراد
من تكيف الهواء المجاور بالصوت ان الصوت ينتقل من الهواء الاول
اليه بل نقتضي لمبدا له لاستعداده صوتا يماثله فلا يلزم انتقال
العرض قال في شرح المقاصد الصوت عندنا يحدث بمحض خلق
الله تعالى من غير تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث

وكثيرا

وكثيرا ما يورد الآراء الباطلة الفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان
الا انهما يحتاج الى زيادة بيان الصوت كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه
الى اخر ما قال **والحروف** اصوات مع عروضها كيفيات يتميز بها الاصوات بعضها
عن بعض اذا تشاركت في الثقل والخفة وهذا التعريف هو ما نتيجة الاصفهاني
والسيد الشريف والحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعربية حروف
المد واللين وهي الالف والياء والواو وسمي هذه الحروف بها لاقتضائها
امتداد الصوت لان هذه الحروف تحصل من اشباع الحركات والى صامتة وهي
ما عدا حروف المد واللين تسمى بها لعدم اقتضائها امتداد الصوت
قال السيد الشريف الصمت والسمت بمعنى والمصمتة على صيغة الفاعل بمعنى الصامتة
وتسمى هذه الحروف بالصوامت ايضا والصدى امتداد صوت يحصل من
انعكاس هواء متموج من جبل او جسم املس **البحث الخامس** في تحقيق
الطعوم اصولها تسعة المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة
والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم تحصل بسبب
التركيب انواع لا تحصى ولا تحصر والاولى في التسعة باعتبار القابل و
الفاعل وبيان ذلك ان الطعم له جسم قابل له وهو اما ان يكون كثيفا
او لطيفا او معتدلا وله اي للطعم فاعل وهو اما الحرارة او البرودة او المعتدل
بينهما فتفعل الحرارة في الجسم الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي
المعتدل الملوحة وتفعل البرودة في الكثيف العفوصة وهو طعم ياخذ
ظاهره وباطنه وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا وهو طعم ياخذ
ظاهر اللسان فقط ويفعل المعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف
دسومة وفي المعتدل تفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين

احدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن لا
يحس طعمه لشدة تكاثفه بحيث لا ينحل منه شيء يخالط اللسان كالنحاس
والتفاهة بالمعنى الثاني هي التي اعدت من الطعوم لا الاول كذا
في الاصفهاني وهنا اشكال وان التفاهة التي جعلها المعتدل في المعتدل
ان كانت بالمعنى الاول فلا وجه لذكرها في بحث الطعوم وان كانت بالمعنى
الثاني فهو فاسد لان مثل النحاس منضوجها مع انه ليس بمعتدل بل
كثيف كما ذكر وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر ويحس بطعم اخر
غير هذه الطعوم التسعة المذكورة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة
والقبض في الحضض ويسمى هذا الطعم البشاعة والحضض بضم الضاد
الاولى وفتحها دواء وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة
والملوحة في السبخة محركة وسبخة ارض ذات نز وملح ويسمى هذا الطعم
الزعوقة بالقاف واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة
والقبض في الباذنجان **البحث السادس** في تحقيق المشمومات وهي
الروائح المدركة الموافقة للمزاج يسمى طيبة والروائح المخالفة للمزاج
تسمى منتنة وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة بها اسم فيقال رائحة
حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وسبب الاحساس
بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم وقيل سبب
الاحساس بالرائحة وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن
ذي الرائحة الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير كيف يتحلل عنه
اجزاء تنتشر في مواضع كثيرة ويبقى ذلك دهرا طويلا اقول وعلى هذا
لا يكون الرائحة من الاعراض واما القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية

فمنها الحيوة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة
والارادة فما كانت من الكيفيات النفسانية راسخة سميت ملكة وما
ليست براسخة سميت حالا وبيان الكيفيات النفسانية في خمسة ابحاث
البحث الاول في الحيوة وهي قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها
سائر القوى الحيوانية كقوة الحس والحركة والتصرف في الاغذية
كذا في شرح المواقف والمراد بالاعتدال النوعي ان يكون لنوع
ما مزاج هو اصلح الامزجة بالنسبة الى ذلك النوع قال في شرح
المقاصد بعد بيان الاعتدال النوعي ثم لكل صنف من ذلك
الانواع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة
اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا
فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان
فاض عليه قوة الحيوة انتهى وادعى ابن سينا ان الحيوة
مغايرة للقوى الحركة والحس وكذا القوة التغذية واستدل
على مغايرتها لقوة الحس والحركة بان العضو المفلوج حي لانه
لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحاس ولا متحرك فلو كان
الحيوة عين قوة الحس والحركة لوجب ان يكون العضو المفلوج
حاسا ومتحركا ومنع ذلك بان عدم الحس والحركة بالفعل لا يستلزم عدم
قوتيهما لجواز ان توجد قوة الحس والحركة ويمنع عن الاحساس والحركة
عائق واستدل على مغايرتها القوة التغذية بان العضو الذابل
حي وليس بمغتذ فلو كان الحيوة عين قوة التغذية لوجب ان يكون
العضو الذابل مغتذيا ومنع ذلك ايضا بان عدم التغذية بالفعل

لا يستلزم عدم قوتها الجواز ان توجد قوتها ولو تمنع عن التغذية اقول
المفهوم من قول المص ويفيض منها سائر القوى انا نوافق ابن سينا
في دعوى التغاير وان منعنا دليله وهكذا المفهوم مما قاله شارح المواقف
حيث قال وقد يتوهم ان الحيوة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة
التغذية بعينها لا انها قوة اخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرناه قال ابن سينا
دفعا لهذا التوهم انها اي الحيوة غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية
والتنمية انتهى ثم ذكر شارح المواقف دليل ابن سينا على هذا الدعوى
وذكر المنع عليه وقد شرطت الفلاسفة والمعتزلة بالبنية الصالحة وخالفهم
باقي المتكلمين واقول البنية ليست بشرط للحيوة اذ يجوز عندهم ان
يخلق الله تع في جزء لا يتجزى ثم ان البنية عند الفلاسفة عبارة عن
الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهو
شرط للحيوة وعند المعتزلة عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوة من
اقل منها استدل الفلاسفة على اشتراط البنية بان الحيوة مشروطة باعتدال
المزاج وبالروح وهي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط في التجويف
الايسر من القلب سارية في عروق تنبت من القلب وهذه العروق هي التي تسمى
بالشرايين باعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية اقول الشرايين
هي العروق الضاربة على ما في القاموس ولعل المتكلمين يمنعون اشتراط الحيوة
باعتدال المزاج وان كانت عادية ثم جارية بخلق الحيوة مقارنة باعتدال
المزاج والموت عدم الحيوة عما من شانه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل
العدم والملكة قال الاصفهاني والاولى ان يقال عدم الحيوة عما وجد فيه الحيوة
قال بعض الفضلاء في وجه الاولوية ان في التقابل لا واسطة اذ يلزم ان يكون

الجنين

الجنين قبل الحيوة فيه ميتا وليس كذلك وقبل الموت كيفية تضاد الحيوة
لقوله تع خلق الموت والحيوة العدم لا يخلق لان الخلق ايجاد المعدوم
يمنع بان المعنى بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدر
ايضا المبحث الثاني في الادراكات وهي اما ان تكون ظاهرة كاحساس
المشاعر الخمس الظاهرة قال بعض الافاضل المشعر هي القوى الدراكة جمع مشعر
بفتح الميم او كسرها اي موضع الشعور او آلته انتهى والمشاعر الخمس الظاهرة
هي اللمس والبصر والسمع والشم والذوق واما ان تكون باطنة كالتعقل و
التوهم والتخيل الاول هو الادراك بالقوة العاقلة والثاني هو الادراك بالقوة
الواهمة والثالث هو الادراك بالقوة الخيالية وسيجيء تفصيل المشاعر
الباطنة والظاهرة بسبيل الالهيات ثم ان الادراكات الباطنة تنقسم الى تصورات
وتصديقات والتصديق اما ان يكون جازما اي مانعا لاحتمال او لا يكون
جازما والاول اي الجازم اما ان يكون لموجب قال السيد الشريف اراد
بالموجب ما يعم الدليل القطعي والشبهة والبداهة العقلية والوهمية فيخرج
التقليد صوابا او خطاء او لا يكون لموجب والثاني هو التقليد والاول اي
الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو النسبة النقيض بوجه سواء كان
في الخارج بان لا يطابق الواقع كما اشار اليه السيد الشريف وسواء كان
عند الذاكر بان يمكن ان يزول بدليل بتشكيك المشكك بعدم كونه دليلا
قطعيا وهو الاعتقاد طابق الواقع او لا اقول لعل حاصله ان الاعتقاد
ما لم يجوز المعتقد نقيض متعلقه لكن امكن ان يعتقد نقيضه بان ينتقل
الى الواقع وذلك اذا لم يطابق الحكم الواقع او بان يسمع تشكيك المشكك
في دليله ويرد على خاطره نقيض الحكم المعتقد وان كان الحكم المعتقد

مطابق للواقع او لا يقبل متعلقه النقيض لا في الخارج لا تشكيك مشكك
وهو العلم والثاني اي التصديق الذي لا يكون جازما ان كان تساوي
الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن
والمرجوح هو الوهم ثم اختلف في تعريف العلم فقال الفلاسفة انه حصول
صورة الشيء في العقل اي الصورة الحاصلة من الشيء في العقل وهذا مبني
على وجود الذهني وهو باطل عند المتكلمين بدليل انه لو وجد النار في الذهن
مثلا يوجب كون الذهن حارا وقال المص والحق ان الفلاسفة ان ارادوا
بالصورة ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فهو باطل لان الصورة عرض لانها موجود
في موضوع وهو الذهن والتصور قد يكون جوهرا كالاجسام قال في المواقف وهذا الذي
ذكره الفلاسفة في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك
والوهم ايضا وتسمية هذه الاشياء علما يخالف استعمال اللغة والعرف العام
والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شيء من استعمالات
اللغة والعرف العام والشرع وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان
والشاك والواهم والمقلد فقط يطلق عليه اسم العلم مجازا لا حقيقة
لكن لا مشاحة للفلاسفة في اصطلاحاتهم بل لكل احد ان يصطلح على
ما يشاء والان رعاية الامور المشهورة بين الجمهور اولى واجب وقيل
العلم اضافي وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد بتعدد
المعلومات لوجوب تغاير النسبة عند تغاير المنسوب اليه ويشكل هذا التعريف
للعلم بتعقل الشيء بنفسه فان التعلق بين الشيء ونفسه غير معقول
اذ لا بد للتعلق من شيئين والمختار في تعريف العلم انه صفة توجب لموصوفها
تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك

التمييز

التمييز وخرج بقوله تمييزا صفات لا توجب لموصوفها تمييزا كالشجاعة والسواد
وخرج بقوله بين المعاني ادراكات الحواس الظاهرة فانها توجب تمييزا
في الامور العينية لان المراد من المعاني وهو ما ليس من الاعيان المحسوسة
بالحواس الظاهرة وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الظن والشك والوهم
فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب
لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من
الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك
هذا التعريف ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة
ايجابا عاديا كون المحل مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض
ذلك التمييز وهذا التعريف يتناول التصديق اليقيني وهو ظ والتصور
ايضا اذ لا نقيض له فيصدق عليه انه لا يحتمل النقيض قال الخيالي
ثم التمييز في التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق
الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان انتهى والمراد من الطرفين الموضوع
والمحمول واعلم ان العلم على هذا التعريف لا يتعدد بتعدد المعلومات اذ لا يلزم
من تعلق الصفة بامور متكثرة تكثر الصفة وهو ظ واعلم ان اكثر ما
ذكرته في هذا البحث ماخوذ من شرح المواقف يتفرع على
قول الفلاسفة بان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل الاول ان الصورة
العقلية تفارقها الخارجية ممتنعة الحلول في مادة اصولها بخلاف العقلية
وان الخارجية محسوسة في الخارج دون العقلية الى غير ذلك الثاني
ان الصورة كلية لا على معنى انها كلية في نفسها من حيث هي في العقل فانها
بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية بل على معنى انه تعلق بها كلي مثلا صورة

الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هي كلي لا صالح
لان يكون مشتركا بين كثيرين … العلم قسمان الاول اجمالي وهو ما يتعلق بامور
متعددة سالم لها وهو مبدا لتفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسئلة تفصيلا ثم
غفلت عنها فاذا سئلك عنها سائل فانه يحضر عندك الجواب الذي هي تلك
المسئلة فورا من غير تفصيل وحقيقة حالة بسيطة اجمالية هي مبدا تفاصيل اجزاء
الجواب ودليل هذا العلم انك عالم بانك قادر على الجواب ولا شك ان علمك
بانك قادر على الجواب يقتضي علمك بتحقيق ذلك الجواب اجمالا لان العلم بالاضافة
موقوفة على العلم بالاطرافها … تفصيلي وهو ما يتعلق بالاشياء كل واحد
من الامور المتعددة بحيث يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها عن
البعض في العقل والعلم ايضا قسمان الاول فعلي وهو الذي يكون سببا لوجود الخارجي
بان تتصور صورة المعلوم الى العالم فيصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم
في الاعيان كما اذا تصورت شكلا ففعلته والثاني انفعالي ما استفيد الصورة العقلية
من الوجود في الاعيان كما اذا شاهدت شيئا فعقلته قال العلامة للنفس الناطقة
اربع مراتب في التعقل المرتبة الاولى ان تكون خالية عن جميع المعقولات مستعدة
لها وتسمى هذه المرتبة العقل الهيولاني قيل واكثر اطلاقه على النفس في هذه
المرتبة وكذا الحال في سائر المراتب المرتبة الثانية ان يحصل لها بعض المعقولات
البديهية باستعمال الحواس في الجزئيات وتسمى هذه المرتبة بالملكة قيل سميت به
لحصول النفس من ملكة الانتقال الى النظريات بسبب تحصيل البديهيات التي تحصل
بترتيبها النظريات وهي المرتبة هي مناط التكليف عند الشيخ ابي الحسن الاشعري والمرتبة الثالثة
ان يحصل لها المعقولات النظرية لا يطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها
بحيث تستحضرها متى شاءت بلا حاجة الى كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظت

النظريات

النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل لها ملكة تقوى بها على ذلك
الاستحضار وتسمى هذه المرتبة العقل بالفعل والمرتبة الرابعة كمال وهو ان يستحضر
النظريات التي ادركها بحيث لا تغيب عنها وتسمى هذه المرتبة العقل المستفاد
وهو يمكن حضور جميع المدركات باسرها دفعة واحدة للانسان وهو في جلباب بدنه
ام لا فيه تردد وقد جوز ذلك لبعض النفوس الكاملة المجردة عن العلائق البدنية
قال في شرح المواقف واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس على ما هو المشهور
في مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربعة تعتبر بالقياس الى كل نظري على حدة ولا
شبهة في وقوع العقل المستفاد للانسان وهو في جلباب البدن ونبه البعض بان
النفس الناطقة قد تكون بالنسبة الى بعض النظريات حاصلة في مرتبة العقل الهيولاني
والى بعضها في مرتبة العقل بالملكة والى بعضها في مرتبة العقل المستفاد
والى بعضها في مرتبة العقل بالفعل يفهم من بيان ذلك البعض انه يعني
كلام شارح المواقف ان كل يمكن ان يعتبر بشئ مراتب الاربع ثم ان الكمال
من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل الى ذلك الكمال وهي
المرتبة الرابعة لكن الاوليان وسيلتان الى تحصيل ذلك الكمال ابتداء والثالث
وسيلة الى استحضاره واسترداده بعد غيبوبته وزواله كذا في شرح المواقف
في القدرة والارادة القدرة صفة يؤثر على وفق الارادة
فخرج عنه العلم لعدم تاثيره وخرج ايضا ما لا يؤثر على وفق الارادة كالطبيعة
وقيل القدرة ما هو مبدا للافعال المختلفة والمراد بالمبدا هو الفاعل
المؤثر فالقوة الحيوانية قدرة على التفسيرين والقوة الفلكية التي هي مبدا
الحركة عند من يجعل الافلاك ذوات شعور وارادة قدرة على التفسير الاول
دون الثاني لانها ليست مبدا لافعال مختلفة بل الحركة على نسق واحد والقوة

النباتية فذلية على التفسير الثاني لانه مبدا الافعال المختلفة كالتغذية والتنمية
وتوليد المثل بلا شعور وفيه على التفسير الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة والقوى العنصرية
ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة ولا على الثاني لانها ليست
بمبدا للافعال المختلفة بل فعلها على نهج واحد والقدرة غير المزاج لان المزاج
كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه
الكيفيات على نسق واحد ولا ارادة لها قال في شرح المواقف البحث عن وجوب تقدم
القدرة باتفاق الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم من المعتزلة في اخر اقواله
حيث ذهب الى انه اي البحث علم القدرة وذكر الاصفهاني ان القدرة هي القوة المنبثة في العضلة
والعصب بالمعنى شكل عجمة منها لحم غليظ ويدل على مغايرة القدرة لسائر المبادي
كون الانسان المشتاق المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك
غير مشتاق ولا مريد قال الشيخ ابو الحسن الاشعري واصحابه ان القدرة الحادثة مع الفعل
اي انها توجد حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد قبله فضلا عن تعلقها به
قال ايضا بناء على كون القدرة عرضا مع الفعل لا قبله انها اي القدرة لا تتعلق بالضدين
والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة بل قال ان القدرة الواحدة لا تتعلق
بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل
البدل لانها تحدث مع المقدور ولا شك ان ما يحدث مع صدور احد المقدورين
متغايرين مغاير لما يحدث مع صدور الاخر كذا في شرح المواقف والمفهوم من كلام الشيخ
على انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير اي لمجموع الامور التي يترتب عليها
الاثر ولهذا زعم الشيخ ان القدرة انما هي مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود
العلة التامة ومنع تعلقها بالضدين بل الفعلين مطلقا والمعتزلة لما ارادوا بالقدرة
مجرد القوة العضلية قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة كذا في شرح المواقف

والقوه

والقوة مبدا الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور
وارادة او لا فيتناول الكيفية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد يقال
القوة لامكان الشيء مجازا والارادة قيل انها اعتقاد النفع او ظنه
والقائل بذلك كثير من المعتزلة وقيل ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد
او الظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهي ميل تتبع ذلك الاعتقاد
والظن كما ان الكراهة تتبع اعتقاد الضرر او ظنه والشوق النفساني هو ما ذكر
المص واقتصر عليه مع انه لبعض المعتزلة كما صرح به في شرح المواقف والمقاصد
واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
لم يذكر ان الكراهة عند الاشاعرة ما ذا لان ارادة الشيء هي
كراهة ضده بعينه عند الشيخ الاشعري وكثير من اصحابنا كما يجيء
الميل الذي يقوله المعتزلة نحن لا ننكره لكن ذلك الميل ليس بارادة كما
ان اعتقاد النفع بارادة وكما ان اعتقاد النفع والميل التابع ليسا
بارادتين كذلك هما ليسا شرطين للارادة وان كانت الارادة واقعة
بسببهما في الغالب لا ترى ان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان
في الافضاء الى مطلوبه الذي هو النجاة من السبع فانه يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما على الاخر
لمجرد الارادة هذا حاصل ما في شرح المواقف في المقصد الثاني من
مقاصد الارادة ان الارادة عند الاشاعرة مقارنة للفعل اي
ليست بسابقة عليه ويفهم منه ان الارادة على تفسير المعتزلة سابقة على
الفعل ان الفعل والكراهة متغايرتان للشهوة التي هي توقان النفس
الى الامور المتلذذة والنفرة التي هي دفع النفس عن الامور المولمة

وانقباضها عنها لان الارادة توجب عند شرب الدواء المر دون الشهوة
وان الشهوة توجد في الذات المحرمة بدون الارادة عند الزاهد وقد يجتمعان
بينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء
المر يوجد الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذائذ المحرمة توجد الكراهة من الزاهد
بدون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان في حرام منفور عنه كذا ذلك في شرح المواقف
المفهوم من كلامهم ان الارادة والكراهة اختياريتان والشهوة والنفرة
اضطراريتان وذكر في شرح المواقف ان الارادة القديمة وهي ارادة الله تعالى
توجب المراد اتفاقا من اهل الملة والفلاسفة ان تعلقت بفعل نفسه اذا
تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة
فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة   ذكر في شرح المواقف
ان ارادة الشيء غير كراهة ضده ثم الذين ذهبوا الى التغاير بين ارادة
الشيء غير كراهة ثم الذين ذهبوا الى التغاير بين ارادة الشيء وكراهة
ضده اتفقوا على ان الارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده اذا لم يخطر
بالبال واما عند حضور الضد بالبال فاختلفوا في ان ارادة الشيء هل
يستلزم كراهة ضد المقصود ام لا فقال القاضي ابو بكر وامام الغزالي
ان ارادة الشيء مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها عند
ذلك المريد والظاهر عند صاحب المواقف عدم الاستلزام بناء على ان الشخص
يجوز ان يريد الضدين كل واحد منهما من وجه بالسوية اذا استوى
نفعهما او يترجح احدهما ان كان فيه نفع راجح واعترض عليه شارح المواقف
بان ارادة الضدين معا انما يتأتى اذا فسرت بالاعتقاد النفع او ما يليق من الميل
واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو رأي الاشاعرة

فلا

فلا لان ارادة الضدين يستلزم اجتماعهما معا   ملكة يصدر عن
النفس افعال بسهولة من غير فكر والفرق بينه وبين القدرة مع ان الخلق
صفة مؤثرة كالقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء وانما
يتعين تأثيرها في احد الضدين لتعلق الارادة بذلك فهي تابعة للارادة
بخلاف الخلق فانه لا يصلح للضدين بل لاحدهما فخلق الحلم فانه يصلح للعفو ولا
يصلح للانتقام   قيل هي الارادة فمحبتنا للارادة لكن اشتد ثبوتها
على التأبيد ومحبتنا الله تعالى ارادتنا الطاعة وامتثال اوامره ونواهيه
وقد يقال محبتنا الله تعالى سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال
المطلق فيه تعالى تصورا على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس
بلا فتور وقرار   محبتنا لغيره تعالى كيفية تترتب على تخيل كمال فيه
تخيلا مستمرا وذلك الكمال اما الذات المحبوب كما في محبة العاشق
لمعشوقه واما منفعة حاصلة من المحبوب كما في محبة المنعم عليه للمنعم
مشاكلة المحبوب للمحب كما في محبة الوالد لولده والصديق لصديقه كذا في شرح
المواقف والرضا عند المعتزلة هو الارادة فاذا لم يرض الله تعالى لعباده
الكفر لم يكن مريدا له ايضا وعندنا ان الرضا سواء كان من الله تعالى
او من العبادة وهو ترك الاعتراض فالكفر مع كونه ارادة له تعالى ليس
مرضيا عنده لانه يعترض عليه والعزم هو جزم الارادة بعد التردد
الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الاراء العقلية والشهوة
والنفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح
حصل العزم وهذا الذي ذكر من ان المحبة هي الارادة عند البعض
وان الرضا هي الارادة عند المعتزلة وان العزم جزم الارادة بعد التردد
انما يصح اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ظنه او بالميل

التابع له اما اذا فسرت بالصفة المخصصة كما هي عند الاشاعرة فلا يصح
الصفة المخصصة قد يخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا فالعزم قد يكون سابقا
على الفعل الذي يجب ان يقارنها الصفة المخصصة كذا في شرح المواقف نفي ان العزم
قد يكون سابقا على الفعل والارادة بمعنى الصفة المخصصة ليس سابقا على
الفعل بل مقارنة له كما سبق قال في شرح المواقف في المقصد الثاني من مقاصد الارادة
واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها
في اللذة والالم هما بديهيا التصور وقولهم اللذة ادراك الملايم والالم
ادراك المنافر فيه نظر لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة
مخصوصة هي اللذة ونعلم ايضا انا ندرك هذه الاشيا الملايمة ولا نعلم ان تلك
الحالة المخصوصة هي نفس الادراك او لازمه او ملزومه وزعم محمد ابن زكريا
الطبيب ان اللذة ليست امرا محققا موجودا في الخارج بل هو امر عدمي وهو
زوال الالم وهو خطا منه لان الانسان قد يتلذذ بالنظر الى الوجه الحسن والوقوف
على مسئلة في العلوم مال نحاده بلا حضور سابق في هذه الصورة
في الصحة والمرض الصحة حال او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة وهذه
التعريف يدخل فيه صحة الانسان وساير الحيوانات وصحة النباتات كذا في شرح المواقف
وذكر فيه ايضا انما قال حالا او ملكة ولم يكتف بذكر احدهما تنبيها على ان الصحة
قد تكون راسخة وقد لا يكون وان المرض خلاف الصحة اي حال او ملكة بها تصدر
الافعال عن موضوعها غير سليمة واما ساير الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن
وامثال ذلك فغني عن البيان لان كل ما يدرك بالضرورة حقايق هذه الامور
يميزها عن غيرها واما القسم الثالث فهو الكيفيات المختصة بالكميات التي تعرض
بغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة الكميات حال كونها
اي الكميات غير مركبة مع غيرها من الكيفيات الغير المختصة بالكميات او مركبة

ع

مع غيرها والاولى اما ان يكون عارضة الكميات المتصلة كالاستقامة والانحنا وهما عارضا
للخط كالاستدارة وهي كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة
يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه كالشكل وهي هيئة احاطة الحد
او الحدود بالمحدود او ان تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية
والثانية وهي ان تكون الكيفيات عارضة للكميات مركبة مع غيرها كالخلقة
المركبة من الشكل واللون اما الشكل فهو من الكيفيات المختصة بالكميات
كما سبق ههنا واما اللون فهو من الكيفيات المحسوسة العارضة للجسم
قال في شرح المواقف نقلا عن المهندسين الخط المستقيم خط يقع النقطة
المفروضة فيه كلها متوازية على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها
اخفض والخط المستقيم اذا ثبت احد طرفيه على حاله وادير الخط
المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى موضعه الاول حصلت الدايرة
وهي سطح يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة من
تلك النقطة الى ذلك الخط المحيط متساوية فتلك النقطة مركز
الدايرة وذلك الخط المحيط محيط الدايرة والخطوط الخارجة من
المركز الى المحيط انصاف اقطار الدايرة والخط المستقيم الخارج
من المركز الى المحيط من الجانبين قطر الدايرة وهو القطر منصف
الدايرة   انه وقع في المواقف في تعريف الدايرة شكل يحيط به اه
والمراد منه سطح مشكل يحيط به اه فذكرت لفظ سطح بدل شكل ولما
كان كل سطح شكلا البتة تركت لفظ الشكل وانما قلت كل سطح شكل
لان سطح يحاط بخط او اكثر والهيئة الحاصلة من تلك الاحاطة
هي الشكل ثم اذا ثبت قطر نصف الدايرة على وضعه وادير نصف الدايرة
حتى عاد الى موضعه الاول حصلت الكرة وهي يحيط به سطح في وسط

ذلك الجسم نقطة جميع الخارجة من تلك النقطة الى ذلك السطح متساوية
فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيط الكرة وذلك الخطوط
انصاف اقطار والخط المستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين
قطرها واذا ثبت اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير ذلك السطح
حصل الاسطوانة المستديرة وهي جسم يحيط به دائرتان متوازيتان من
طرفيها قاعدتان تصل بينهما سطح مستدير القسم الرابع فهو
الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد نحو اللاانفعال كالصلابة
وهي تسمى قوة واستعداد نحو القبول والانفعال كاللين ويسمى ضعف
ولا قوة في الاعراض النسبية وفيه ثلث مباحث
في ماهية الاعراض النسبية اي وجودها اعلم ان الاعراض النسبية
سبعة الاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال
واما الكيف والكم فهما عرضان غير نسبيين وانكر جمهور المتكلمين وجود
الاعراض النسبية الا الاين في الاين ويسميه المتكلمون
بالكون وهو الحصول في الحيز والكون عندهم جنس تحته اربعة انواع السكون
والحركة والافتراق والاجتماع لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر
بالنسبة الى جوهر او لا الثاني قسمان لان حصوله في الحيز ان مسبوقا
بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر
فحركة فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز
ثان فحصول الجسم في الحيز في اول حدوثه لا حركة ولا سكون بخروج
ذلك الحصول عن حدي الحركة والسكون الاول وهو ان يعتبر حصول
الجوهر الى جوهر اخر فان كان بين هذا الجوهر الحاصل في الحيز وبين الجوهر
المنسوب اليه فضاء يسع جوهرا آخر فهو افتراق وان لم يكن

بين

بين هذا الجوهر الحاصل في الحيز وبين الجوهر المنسوب اليه فضاء يسع جوهر
آخر فهو اجتماع كذا في شرح المواقف عند الفلاسفة هي الخروج من القوة
الى الفعل على سبيل التدريج وقولهم على سبيل التدريج احتراز
عن الخروج دفعة واحدة فانه يسمونه كونا وفسادا ولا يسمونه حركة
كانقلاب الماء هواء فحصول الصورة الهوائية كون وانتفاء الصورة
المائية فساد . عندهم فيه عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك
فالمجردات غير متحركة ولا ساكنة اذ ليس من شأنه الحركة فالتقابل بينهما
العدم والملكة وقيل السكون هو استقرار الجسم زمانا في مقولة يقع
فيها الحركة فالتقابل بينهما تضاد ان الحركة عندهم باعتبار مقولة
يقع فيها اربعة اقسام والمعنى الحركة في المقولة ان المتحرك من نوع
تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف آخر منها او من فرد
الى فرد آخر منها الحركة في الكم كالتخلخل والتكاثف والاول
ازدياد مقدار الجسم من غير ضم اليه غيره والثاني انتقاص مقداره
من غير فصل جزء منه وكالنمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله
في جميع الاقطار بخلاف السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ لا يزداد
به في الطول وكالذبول وهو عكس النمو فهو انتقاص حجم بسبب ما ينفصل
عنه في جميع الاقطار بخلاف الهزال فانه ليس في جميع الاقطار اذ لا ينتقص
به في الطول فهو عكس السمن كذا يفهم من شرح المواقف
الحركة في الكيف كاسوداد والفيض وبلى المادة ويسمى بحسب الاصطلاح استحالة
الحركة في الحركة في الوضع بان يتبدل وضع متحرك دون
مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى حركة دورية

الحركة في الاين كالحركة في الاين كالحركة من مكان الى مكان اخري
وتسمى نقلة قال في شرح المواقف ان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا
بها الاينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة
وقد يطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية انتهى تعريف
الحركة عند المتكلمين لا يتناول الحركة الوضعية فلعل للحركة عندهم معنيين
فتامل ولابد للحركة من قوة موجبة اي مبدا موجب للحركة وتلك القوة
ان كان مع سبب خارجي سميت تلك الحركة قسرية والا فان كان لتلك
القوة شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية وان لم يكن
لها شعور سميت طبيعية وكل من الثلث سريعة وبطيئة والبطؤ ليس لتخلل
السكنات بل لممانعة المخروق كالهواء في الحركة الطبيعية ولممانعة الطبيعة
والمخروق في الحركة القسرية والارادية والمشهور انه لابد وان يتخلل
بين حركتين مستقيمتين سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون لا يكون
بينهما سكون ان المص ذكر في بحث الحركة مباحث اخرى لكنها قليل
الجدوى فلذلك تركتها في الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك
على النسبة المعقولة بالقياس الى النسبة الاخرى المعقولة ايضا بالقياس
الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كما في شرح المواقف كالابوة والبنوة
العارضتين للاب والابن وهو اي الاول النسبي المضاف الحقيقي قال بعض
الافاضل في وجه التسمية بالحقيقي الا ان الاضافة بالحقيقة بين الابوة و
البنوة لا بين الاب والابن ويطلق المضاف ايضا على معروض النسبة
كذات الابن وهو المضاف المشهوري على ما في المواقف وهو خارج عن البحث
لانه ليس من قبيل الاعراض قال في شرح المقاصد وما وقع في المواقف

ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا لا يخفى خلافه المشهور نعم قد يطلق
عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء يعرض له الاضافة على ما هو قانون
اللغة انتهى وقد يطلق ايضا على المجموع الحاصل من المعروض والعارض
كذات الاب مع وصف الابوة وهو المضاف المشهوري قال في شرح المواقف
لفظ الاضافة كلفظ المضاف ويطلق على ثلثة معان ايضا
العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما خواصه
الاضافة التكافؤ اي التلازم في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج
فكلما وجد احدهما في الذهن او في الخارج وجد الاخر فيه وكلما عدم
احدهما في الذهن او في الخارج عدم الاخر كذا في شرح المواقف
وقال الاصفهاني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل واذا
كان احدهما بالقوة وهذه الخاصة لا توجد في الثاني وهو القسم
الاول من المضاف المشهوري بل الحقيقي والثالث كما يفهم من
شرح المواقف من خواص الاضافة وجوب الانعكاس ومعناه انه
اذا اخذ ذات من المضافين ونسب الى الاخر من حيث كان الاخر
مضافا اليه وجب ان تنعكس هذه النسبة الاخر اليه ايضا فكما ان
الاب اب الابن كذلك الابن ابن الاب والعبد عبد المولى
والمولى مولى العبد وانما قلنا من حيث كان الاخر مضافا
اليه لانه اذا لم تراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس فانك
اذا قلت هذا اب للانسان لم ان هذا الانسان لاب قال في شرح
المواقف والحاصل ان هذه الخاصة اي الانعكاس المذكور انما هي
المضاف المشهوري اعني المعروض الماخوذ من حيث انه معروض

لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق
المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى
لقولك الابوة ابوة البنوة وقال في شرح المواقف وقد يجب رعاية
قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له اي المضاف من الجانب الاخر اسم كذلك
كالجناح فانه اسم لاحد المتضائفين ماخوذ مع الاضافة وهي الجناحية
وليس للمضاف الاخر اعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال
الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبره
اي المضاف من الطرف الاخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح فانه يجب
الانعكاس خواصه الاضافة انها اي الاضافة اذا كانت مطلقة
او محصلة اي مقيدة في طرف كان الطرف الاخر كذلك مثلا الابوة
المطلقة بازاء البنوة المطلقة وابوة هذا بازاء بنوة هذا ثم ان
من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل واحد من المضافين
على صفة توافق صفة الاخر مثل التماثل والتساوي والاخوة والجوار
والقرب ما يختلف في الطرفين بان يكون كل منهما على صفة تخالف
الاخر اختلافا محدودا ككونه نصفا وضعفا واختلافا غير محدود
ككونه زايدا او ناقصا ثم ان اتصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج
الى صفة حقيقية اي موجودة من الجانبين كالعاشق والمعشوق
نواد ركه جمال العاشق واما المعشوق فهو الجمال وقد يحتاج الى
صفة حقيقية في احد الجانبين كالعالم والمعلوم مضاف الى المعلوم
باعتبار اتصافه بصفة موجودة هي العلم دون اتصاف المعلوم بوصف
موجود وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين والشمال

فانهما

فانهما متضائفان من غير اعتبار صفة موجودة في واحد منهما ثم ان
الاضافة قد تعرض لجميع المقولات اما العارض للجوهر كالابوة للاب
فانها متضايف لبنوة الابن اما العارض للاعراض فالعارض للكم كالصغر والكبر
الكبير فانه متضايف لصغر المقدار الصغير وكقلة العدد القليل وكثرة العدد الكثير والعارض
للكيف كالاحر والابرد فان الحرارة كيفية عرض لها الزيادة وهي اضافة
تقتضي كون الحرارة الاخرى عليها كذا حال الابرد والعارض للمضاف
كالاقرب والابعد ولعل معنى عروض الاضافة ههنا ان قرب هذا لزيد وقرب
ذلك لعمرو متضائفان فعرض لكل منهما اضافة هي الزيادة بالنسبة الى قرب الثالث
اليهما فالمزيد هو قرب الثالث اليهما فالاضافة العارضة وهي الزيادة
انما تعتبر بالقياس الى كون قرب الثالث مزيدا عليه وقس عليها الابعد بلا فرق
اعلم ان اقسام المضاف المتقدم والمتاخر قال الفلاسفة على خمسة اوجه
التقدم فيما مع البعد كتقدم الاب على الابن وكتقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض التقدم بالذات وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء
اخر ولا يكون موثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين
التقدم بالعلية وهو تقدم الموثر الواجب على معلوله كتقدم الشمس
على ضوئها ثم اعلم انه قد فسر التقدم بالطبع في متن من متون الفلسفة
بما فسر به التقدم بالذات ههنا على ما بينه شارحه قال ذلك الشارح
التقدم بالعلية هو الفاعل المستقل بالتاثير اي المستجمع لشرايط التاثير
وارتفاع الموانع وعند صاحب المحاكمات انه الفاعل مطلقا سواء كان
مستقلا بالتاثير او لا واعلم ان التقدم بالعلية والتقدم بالطبع مشتركان
في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما
يقال للمعنى المشترك ايضا تقدم بالطبع ويختص التقدم بالعلية باسم التقدم

بالذات الى هنا كلام ذلك الشارح التقدم بالرتبة وهو ان يكون
الترتيب معتبرا فيه ويسماه المص التقدم وهو ما كان اقرب من مبداء
محدود والرتبة اما حسية كتقدم الامام على المأموم بالنسبة الى المحراب
بعد اعتبار مبداء المحراب واما عقلية كتقدم الجنس على النوع بالنسبة الى
الجنس العالي بعد اعتبار الجنس العالي مبدا قال في شرح المواقف يختلف التقدم
الرتبي اي يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما فانك قد تبتدئ من
المحراب فيصير الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد تبتدئ من الباب
فينعكس وقس عليه ذلك الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدا كان الجسم متقدما
على الحيوان وان جعلت الانسان مبداء فبالعكس التقدم بالشرف كتقدم العالم
على الجاهل في الجوهر قال في شرح المواقف الجوهر ممكن موجود لا في
موضوع عند الفلاسفة وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين انتهى وقال
الفلاسفة الجوهر منحصر في خمسة الهيولى والصورة الجسمية والنوعية
والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر
اخر هو الهيولى او حالا او لا مركبا منهما او هو المفارق ان تعلق بالجسم تعلق
التدبير والتصرف والتحريك فهو النفس والا فهو العقل وقال في شرح المواقف
وهذا التقسيم الذي ذكروه مبني على نفي الجوهر الفرد وعلى تقدير انتفاء
الجوهر انما يتم بعد تبيينهم ان الحال في الغير قد يكون جوهرا وهو
ممنوع فان الظاهر ان الحال في غيره يكون قائما به فلا يثبت جوهرا
حال وهو الصورة ولا يتركب من حال ومحل جوهريين ولا جوهر محل
جوهرا انتهى قال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز ان
يقبل القسمة سواء كان في جهة واحدة او اكثر فهو الجسم او لا يقبل القسمة وهو الجوهر
الفرد وهذا عند الاشاعرة فعندهم ان الجوهر منحصر في هذين القسمين

وان

وان اقل ما يتركب منه الجسم جوهران فردان عند المعتزلة ان كان
يقبل الجوهر القسمة في ثلث جهات فهو الجسم فلا بد للجسم عندهم من الابعاد
اختلف المعتزلة في اقل ما يتركب منه الجسم ويحصل الابعاد الثلثة
فقال النظام يتركب من اجزاء غير متناهية وقال الجبائي من ثمانية اجزاء
بان يوضع جزآن فيحصل الطول ويوضع جزآن اخران على جنبيهما فيحصل
العرض ويوضع اربعة اخرى فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال العلاف
من ستة بان يوضع ثلثة على ثلثة والحق انه يحصل الجسم ويحصل الابعاد
الثلثة باربعة اجزاء بان يوضع جزآن ويوضع بجنب احدهما جزء ثالث
ويوضع فوقه رابع اي فوق الذي وضع بجنبه ثالث كذا يفهم من شرح
المواقف فالخط والسطح والطرفان عندهم بين الجسم والجوهر الفرد
واصلان في الجسم عندنا النزاع لفظي راجع الى التسمية والاصطلاح كما ذكر في شرح المواقف
ثم اعلم ان مباحث الباب منحصرة في فصلين في الاجسام وفيه
خمس مباحث في تعريف الجسم وفي شرح المواقف ان لفظ الجسم يطلق
عند الفلاسفة بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا
لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي مبداء الاثار يعني
زعموا ان علة فاعلية الاثار اجسام وان كان الطبيعة فيها اي في
تلك الاجسام وعرفوا الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه
ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة ومعنى الزاوية القائمة انه
اذا قام خط عمودا عليه لا ميل له اي للقائم الى احد الطرفين اصلا
حتى حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما زاوية
قائمة زاوية قائمة واما اذا كان مائلا الى احد الطرفين

كانت احدى الزاويتين صغرى وهي تسمى الزاوية الحادة والاخرى
كبرى وهي تسمى الزاوية المنفرجة هكذا منفرجة فالزاوية على
قول البعض سطح احاط به خطان يلتقيان نقطة من غير ان يتحد
خطا واحدا وفي الزاوية اقوال اخر ذكرها شارح المواقف وثاني
المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية
اي الرياضة الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم
والرياضة فان الفلاسفة كانوا يبتدئون في تعاليمهم ورياضتهم لنفوس الصبيان
لانها اسهل ادراكا وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على
الزوايا القائمة ولو اردنا ان نجمع معنى الجسم في تعريف واحد قلنا هو القابل
لفرض الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزاوية القائمة من غير ذكر لفظ
الجوهر والكم الذي ذكرناه من تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو عند
الفلاسفة واما المتكلمون فعرفوه بانه المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة
وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق في اجزاء الجسم قال
شرح المواقف الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقائق كالحيوان
واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا ثم ان جمهور المتكلمين
ذهبوا الى ان الجسم البسيط منفصل في الحقيقة وان كان متصلا في الحس
مركب من اجزاء موجودة بالفعل متناهية لا تنقسم اصلا لا قطعا لصغرها
ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف
اخر ولا فرضا عقليا قال الخيالي اي مطابقا للواقع والا فالعقل
يفرض كل شيء وقال بعض المتكلمين وهو النظام ان الجسم البسيط
مركب من اجزاء متناهية وهو ايضا يقول بانفصال الجسم في الحقيقة

وعدم

وعدم قبوله تلك الاجزاء للانقسام كما عرفت وذهب الفلاسفة الى
ان الجسم البسيط متصل في الواقع كما هو متصل عند الحس قابل للانقسامات
وذهب محمد شهرستاني الى مذهب الفلاسفة لكن قال ان الجسم قابل
للانقسامات متناهية وذهب ذيمقراطيس من الفلاسفة الى ان
البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض
النزاع انما وقع في الجسم البسيط كما صرح شارح المواقف
ولعل وجهه ان الجسم المركب كالحيوان له اجزاء كان الجسم مركبا
وهي البسائط الاربعة والبسائط لاختلافات سبقها المبادئ
من اجزاء المركب البسائط الاربعة وهي متناهية وموجودة با
لفعل بلا شك كما صرح به شارح المواقف فليس فيه نزاع نعم
اجزاء هذه البسائط اجزاء للمركب ايضا بالواسطة فلو اريد من
اجزاء المركب اجزاء البسائط التي فيه لكان محلا للنزاع
ان الفلاسفة لما قالوا ان الجسم البسيط متصل في نفسه قابل للانقسام
ليس الاتصال لانه ينعدم عند الانقسام والقابل يجب ان يبقى مع
المقبول فتبين ان القابل للانقسام شيء اخر يقبل الاتصال
والانفصال ويبقى معهما ويسمى ذلك الشيء هيولي ومادة
وثم جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه وهي الصورة الجسمية
ثم قالوا ان الصورة لا تنفك الهيولى عن الصورة فاذا
قطعت جسما قطعتين عدمت صورة جسمية وحدثت صورتان
جسميتان والمادة باقية في الحالتين ان الفلاسفة اثبتوا
للجسم صورة اخرى كان الجسم بها نوعا من الانواع وكونها صورة

وهي الصورة المائية والهوائية والنارية والارضية فاذا انقلب
الماء هواء انعدم الصورة النوعية فيجعلونها مبدأ للآثار الاجسام
واختصاصها بالامكنة والاوضاع الطبيعية اذ لو كانت هذه الاشياء
للصورة الجسمية لاشتركت الاجسام كلها فيها   ان الاشياء كلها مستندة
الى الصورة الله تعالى بلا واسطة واما ان اخترع الفلاسفة من العقول
العشرة والنفوس الفلكية والصورة النوعية وامثال ذلك من
الاباطيل بمجرد اسماء واصطلاحات ابتدعوها ولا برهان لهم علينا
في اقسام الجسم قال الفلاسفة الاجسام اما مركب من اجسام
مختلفة ويسمى المواليد وهو المعادن والنباتات والحيوانات واما بسائط
والبسائط تنقسم الى فلكيات وعناصر الاول افلاك وكواكب والافلاك
الثابتة بالارصاد تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي
محدب المحوي وواحد منها غير مكوكب يحيط بالثمانية الباقية يحركها كلها
بالحركة اليومية وهو الفلك الاعظم والفلك الاطلس والجسم المحيط
بساير الاجسام ومحدد الجهات وهو المسمى في الشرع بالكرسي
فلك زحل   فلك المشتري   فلك المريخ   فلك الشمس
فلك الزهرة   فلك عطارد   فلك القمر   ان الافلاك عندهم
متحركة بالاستدارة وشفافة اي لا لون لها فلا تحجب الابصار
عن رؤية ما وراءها وزعم الفلاسفة ايضا ان الافلاك لا حارة
ولا باردة ولا خفيفة ولا ثقيلة ولا رطبة ولا يابسة ولا قابلة
للحركة المستقيمة كالتخلخل والتكاثف   ان الفلاسفة حكموا بان
افلاك الكواكب سبعة افلاك كلية تشتمل على افلاك جزئية

يتركب

يتركب منها الافلاك الكلية فقالوا ان الشمس فلكين ولكل من القمر
والعطارد اربعة افلاك ولكل احد من الكواكب الباقية ثلثة
افلاك فاذا ضم فلك البروج والفلك الاعظم يصير المجموع اربعة
وعشرين فلكا ومن اراد التفصيل فليطلبه في المواقف وشرحه
الكواكب فهي عند الفلاسفة اجسام بسيط مركوزة في الافلاك
مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس يتبدل
تفاوت نوره بحسب قربه وبعده من الشمس ثم ان سبعة من الكواكب
سيارة كل في فلك على الترتيب الذي ذكر   الثوابت غير محصورة
وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن
والنيف كالميت وقد يخفف ما زاد على العقد الى ان يبلغ العقد
الثاني اصله نيوف ثم قالوا ان خسوف القمر حاصل عند حيلولة
الارض بينه وبين الشمس حين مقابلة القمر للشمس وكسوف الشمس
حاصل عند اجتماع القمر بالشمس في النهار بان يحول القمر بيننا
وبين الشمس فلم يصل ضوء الشمس بل نرى لون القمر المظلم في جرم الشمس
فنظن ان الشمس ذهب ضوءها وليس كذلك فليس الكسوف تغير حال
في ذات الشمس كالخسوف في ذات القمر وكذلك امكن ان يقع كسوف
بالقياس الى قوم دون قوم كذا في شرح المواقف   ان كل ما
نقل من الفلاسفة في الافلاك والكواكب غير معلوم يقينا وان
ادلتهم لم تسلم من الاعتراضات كما في شرح المواقف   فائدة
النار والهواء والماء والارض زعم الفلاسفة ان تحت فلك القمر
كرة النار وهو خفيف مطلق حار يابس وتحت كرة النار كرة الهواء
وهو خفيف مضاف اي خفيف بالنسبة الى الماء والارض وان كان النار

اخف منه وهو حار رطب وتحت كرة الهواء كرة الماء وهو ثقيل مضاف
الى النسبة الى النار والهوى وان كان الارض اثقل منه وهو محيط بثلثة
ارباع الارض وكان حقه ان يحيط بالارض ليكون كرة تامة لكن لما حصل
في بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء
بالطبع الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله تع
ورحمة ليكون منشاء للنبات ومسكنا للحيوانات ويرد عليهم ان الاوضاع
والاتصالات الفلكية لاي شيء اقتضى حصول التلال والوهاد في هذا الجانب
الجانب دون الجانب الاخر مع ان الارض بسيطة واجزاؤها متماثلة في الماهية
عندهم والحق ان كل ذلك بقدرة الله تع واختياره ولا مدخل للاوضاع
والاتصالات كذا في شرح المواقف وتحت الماء كرة الارض وهو ثقيل
مطلق بارد يابس ومحدد وسط العالم بحيث ينطبق على مركز العالم
ان الفلاسفة لما زعموا ان الارض كرة في الحس وان لم يكن كرة حقيقية
اورد عليهم بان الاختلاف الذي على سطحها يمنع كريتها في الحقيقة فاجابوا
بانه كشعيرة صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في الكرية الحسية وان منع
الكرية الحقيقية لان الكرية الحقيقية جسم يحيط به سطح واحد
في داخله نقطة يكون الخطوط الخارجة منها الى السطح في جميع الجوانب
متساوية قال في شرح المواقف قد بين الفلاسفة ان الجبل اذا كان
ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمسي
سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا يكون
نسبة طول اعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث فرسخ
كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا انتهى وقال في شرح
المواقف وما كان من العناصر الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان
الاخف

الاخف فهو بعيد عن الفلك انتهى فان الطين يطلب جهة السفل ان
العناصر باسرها كائنة وفاسدة لان مياه بعض العيون ينقلب حجرا
فالفاسد الصورة المائية والكائن الصورة الحجرية والحجر
يجعل صحيحا بالحيل ماء والهواء الملاصق للاناء المبرد يصير قطرات
والماء المغلي والشعلة يصيران هواء والهواء يصير نارا كما في
كور الحداد المركبات كالمواليد الثلث وهي المعادن والنباتات
والحيوانات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة بامزجة مختلفة
معدة لخلق مختلفة والامزجة جمع مزاج والمزاج هو الكيفية المتوسطة
الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض بان يتفرق اجزاء
البسائط فتختلط بحيث تكسر سورة كل واحد سورة اخرى فتحدث
كيفية متوسطة في حدوث الاجسام اتفق المسلمون والنصارى
واليهودي والمجوس على ان الاجسام كلها محدثة بذواتها وصفاتها ودليل
الحدوث هو ان الاجسام كلها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث يقال جاء في السفر الاول اي الجزء الاول من التورية
ان الله تع خلق جوهرا ثم نظر اليه بالهيبة فذابت اجزاؤها فصارت ماء
ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء
بسبب الحركة زبد فخلق الارض منه ثم ارساها بالجبال ارسطاليس
وابو نصر الفارابي وابو علي ابن سينا الافلاك قديمة بموادها
ومقاديرها واشكالها سوى حركاتها والعناصر قديمة بموادها
وصورها الجسمية بنوعها وصورها النوعية بجنسها ولعل معناه
ان الصورة الجسمية نوع واحد قديم يتعاقب اشخاصها والى الصورة

النوعية انواع اربعة صورة الماء وصورة النار وصورة الهواء وصورة
الارض وبين هذه الاربعة جنس مشترك قديم يتعاقب انواعها الاربعة
الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاليس كسقراط وغيره ان الاجسام
كلها قديمة بموادها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وبجميع صفاتها واعلم ان
مقدمات دلايل من ادعى قدم الاجسام غير مسلمة الابعاد
الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد مقارنة للمادة
الجسمية او لا خلافا للهندسي فانهم ذهبوا الى ان الابعاد غير متناهية
واما وراء كل جسم الى نهاية في الجواهر القايمة عن الجواهر
الانسانية اعلم ان المتكلمين انكروا الجواهر المجردة فالجن والشياطين
عندهم بل على جميع المليين اجسام لطيفة تتشكل باي شكل شاءت
وتقدر على ان تولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة
نفوذ الهواء واختلف المليون في اختلاف الجن والشياطين بالنوع مع
الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس كذا في شرح
المواقف قال المص فظاهر كلام الفلاسفة ان الجن والشياطين هم
النفوس البشرية المفارقة عن الابدان فيكون من قبيل المجردات لان
النفوس البشرية عندهم من قبيل المجردات الملايكة فذهب
اكثر المسلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال
مختلفة مستدلين بان الرسل عليهم السلام كانوا يرونهم كذلك منقسمة
الى قسمين قسم شانهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال
بغيره كما وصفهم الشرع بقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم
العليون والملايكة المقربون ويسمى الكروبيون ايضا بتخفيف الراء

كما

كما في شرح المواقف وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض على ما سبق به القضاء
وجرى به القلم الالهي لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وهم المدبرات امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية كذا قال المص في تعليقه واحال
هنالك الى الطوالع تفريع ما ذكره هنا ان الجواهر المفارقة عن المادة
اما ان تكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة للاجسام او لا يكون مؤثرة
فيهما ولا مدبرة لهما والاول هي العقول سماوية عند الفلاسفة والملا
الاعلى في عرف الشرع والثاني اي المدبرات للاجسام ينقسم الى علوية
تدبر الاجسام العلوية اي الفلكية وهي النفوس الفلكية عند الفلاسفة
والملايكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر
السفلية اما ان تكون مدبرة للبسايط العنصرية النار والهواء
والماء والارض انواع الكاينات اي الحاصلة من البسايط بالتركيب
وهم يسمون ملايكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي صلوة الله عليه
وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك
الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية ويسمى نفوسا ارضيا
كالنفوس الناطقة تسمية مدبر البسايط العنصرية وانواع الكاينات
بملايكة الارض انما هو في عرف اهل الشرع والمصرح في شرح
المواقف في بيان احكام العقول ان هذا القسم يسمى بالنفوس
العرضية ولعل هذه التسمية في عرف الفلاسفة والحاصل ان النفوس
الارضية يطلق على قسمين ان الثالث اي التي لا تكون مؤثرة
في الاجسام ولا مدبرة لهما ينقسم الى خيرة بالذات وهم الملايكة
الكروبيون عند اهل الشرع والى شريرة بالذات وهم الشياطين

والى مستعد للخير والشر وهم الجن   المفهوم من هذا ان من
الملائكة قسما آخر يؤثر في الاجسام يسمى الملاء الاعلى عند اهل الشرع
وبالعقول عند الفلاسفة وليس كذلك لان اهل لا يقول بان
من الملائكة ما يؤثر في الاجسام اذ لا مؤثر في الوجود عند اهل
الشرع الا الله تع كما صرح به في المواقف والملاء الاعلى عندهم
الملائكة مطلقا او اشرافهم كما صرح به المحشي في سورة الصافات
فيما زعم الفلاسفة من العقول العشرة اعلم انهم لما
زعموا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والواجب تع واحد
حقيقي ولا تكثر فيه وجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد
فقالوا الصادر عنه تع اولا العقل الاول فللعقل الاول ثلثة
اوجه وجوده من المبدأ الاول ووجوده في نفسه ووجوبه بالنظر
اليه اي الى المبدأ الاول وامكانه في ذاته فبالاعتبار الاول
يصدر عنه عقل ثان وبالاعتبار الثاني يصدر عنه النفس المجردة
للفلك الاول وبالاعتبار الثالث يصدر عنه الفلك الاول
ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه ثالث وفلك ثان ونفس
مجردة للفلك الثاني الى ان ينتهي الى العقل العاشر المسمى بالعقل
الفعال لكثرة فعله وتاثيره في عالم العناصر فيصدر عنه الهيولى
العنصرية والصور الجسمية والصور النوعية بشرط تعدد الهيولى
ويزعمون ان ما سماه اهل الشرع بجبريل هو العقل العاشر وتمسكوا
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بانه لو صدر عن الواحد
الحقيقي اثنان لكان مصدريتان لهذا غير مصدريته لذلك فهناك ثان

المصدريتان

المصدريتان ان دخلت او دخلت احديهما في ذات الواحد الحقيقي لزم التركيب
وان كانتا خارجتين او كانت احديهما نفس الواحد الحقيقي والاخرى خارجة
عنه يلزم ان يكون الخارج معلولا فيكون للواحد الحقيقي مصدرية فيعود
الكلام في تلك المصدرية فيتسلسل   عنه بانا نختار ان المصدريتين
خارجتان عن الواحد الحقيقي لكن المصدرية لكونها من الامور الاضافية
التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجدها فلا يكون لذات
مصدرا للمصدرية فلا تكون مصدرية اخرى فلا يتسلسل ولو سلم
تسلسل المصدريات فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع
هكذا في المواقف   انظر الى هؤلاء السفهاء كيف اعتمدوا
على مثل هذا الوهم الفاسد الذي ظنوه دليلا يقينيا واجمعوا
على نتيجته التي ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم لا
ينفعهم قاعدتهم هذه عن اسناد الاشياء المتكثرة اليه تعالى
فرضوا وسايط وسموها عقولا ووضعوا لها ابوابا وفصولا
هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان
ان يتبعون الا الظن ولذا يظن المبتدي الغافل بهذه الاصطلاحات
والاسامي انها اشياء ثابتة في الواقع لكنها لم تصل اليها الا
عقول الفلاسفة   انه اذا اطلع على ما اعتمد فاعلمن الدلائل
الفاسدة حكم بانهم سفهاء بان الشياطين على نفوسهم الخبيثة فصاروا
شياطين امثالهم يتبدوا بالوسوسة ويقولوا بالسفسطة فضلوا
كثيرا وضلوا عن سواء السبيل   اي المفهوم من المواقف
انه يرد عليهم ان الوجوه الثلثة للعقل الاول ان كانت امورا

وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة ولا يصلح ان يصدر من
الواجب تعالى والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وان امورا اعتبارية امتنع ان يصير لها مدخل في صدور الامور
الوجودية من العقل الاول وايضا يرد عليهم ان استناد الفلك
الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة
لا تحصى الى جهة واحدة في العقل الثاني كما زعموا مشكل جدا
وكذا استناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها
الفائتة عن الحصر الى العقل الفعال مشكل ايضا لا يخفى
على الفطن المنصف فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام
الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر قال صاحب المواقف
بعد نقل اختلاف الفلاسفة في المجردة والغرض من نقل هذه
الاختلافات ابداء ما ذكروه من الخرافات لتحقق وتبين
للعاقل انه لا يثبت اي لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه
ولا يعولون على ما ينقلون عن ائمتهم وانما هي خيالات واهية
وتمويهات باردة يظهر ضعفها بادنى النظر ثم البعض
بالبعض يعتبر انتهى قد بالغ العلماء في ذمهم وحاصل ما يقولونه
ان الفلاسفة اخبث من الشياطين المردة واضل من جميع
انواع الكفرة ودلائل كفرهم انما هي المقالات الباردة
فويل لبعض الطلبة مما في البلاد النائية تحصيل كلماتهم الخبيثة
ولا يجد فرصة لتحصيل ما يكتفي به من العلوم الشرعية زعم
الفلاسفة ان العقول العشرة ليست بحادثة ولا فاسدة

وكل

وكل منها نوع منحصر في شخص جامعة لكمالاتها بالفعل وعالمة لذواتها
وبجميع الكليات غير مدركة للجزئيات والمؤمن نقل كذبا انهم جملة
مقاصدهم لمن اراد الرد عليهم زعمت الفلاسفة
ان لكل فلك من الافلاك التسعة مجردة للتحريكات الغير المتناهية وان
لتلك النفس قوة جسمانية فائضة عنها ومحلا لارتسام الصور الجزئية
للحركات كالقوة الخيالية التي هي محل لارتسام الصور الجزئية والفائضة
عن نفوسنا على ابداننا الا ان القوة الخيالية تختص بالدماغ
وتلك القوة سارية في جرم الفلك تكون مبدا قريبا للتحريكات
الجزئية وتسمى تلك القوة بالنفس المنطبعة والنفس الجزئية المشهور
عند الفلاسفة ان الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة
والغضب في ان النفوس الانسانية مجردة او ليست قوة
جسمانية حالة في المادة ولا جسما بل هي لا مكانية لا تقبل اشارة
حسية وانما تعلقها تعلق التدبير والتصرف غير ان يكون داخلة فيه
بالجزئية او الحلول وهذا مذهب الفلاسفة ووافقهم على ذلك
من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية الكاشفين وخالفهم
الجمهور بناء على نفي المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا
كذا في شرح المواقف وسيجيء ان النفس الناطقة عند الفلاسفة
غير الروح والروح عندهم بخار لطيف ينبعث من القلب والمص
ذكر خمسة دلائل عقلية على تجرد النفوس الانسانية واعترض
على كل واحد منها ذكر خمسة دلائل نقلية وقال بعد نقلها واعلم
ان هذه النصوص تدل على المغايرة بين النفس والبدن لا على تجردها

واختلفوا المنكرون بتجرد النفوس الناطقة فقال ابن الراوندي
ان النفس الناطقة جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام
انها جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد
باقية من اول العمر الى اخره لا يتحلل ولا ينفد فما دامت
سارية في البدن فالبدن حي فاذا فارقت فالبدن ميت
هي قوة في الدماغ مبدأ الحس والحركة وقيل هي
قوة في القلب مبدأ للحيوة في البدن وقيل النفس ثلث
قوى احديها في الدماغ وهي نفس الناطقة الحكمية لكونها
مبدأ العلوم والحكم والثانية في القلب وهي النفس
الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح والحزن
وغير ذلك وتسمى بالقوة الحيوانية والثالثة في الكبد وهي
النفس النباتية التي هي مبدأ التغذي والنمو والتوليد
وتسمى ايضا بالشهوانية لانها مبدأ الجذب الملايم
النفس هي الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا الصفرى
والدم والبلغم والسوداء قيل النفس هي المزاج اعتدال
الاخلاط قيل الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله يقوى
الحيوة قيل هي الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين ينقطع الحيوة
والمختار عند جمهور المتكلمين انها الهيكل المخصوص جميع
ذكره من المواقف صاحب المواقف واعلم ان الاشياء من
ذلك الذي دوناه لم يقم عليه دليل انتهى قال المص
في تفسير قوله يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي

وما اوتيتم من العلم الا قليلا هو اشارة الى ان الروح مما
لا يكون معرفة ذاته الا بعوارض تميزه عما يلتبس به فلذلك
اقتصر على هذا الجواب كما اقتصر موسى عليه السلام في جواب
وما رب العالمين بذكر صفاته وفسر الروح في هذه الاية با
الذي يحيى به بدن الانسان ويدبره وفسر قوله تع من امر
ربي بقوله من الابداعيات الكائنة من غير مادة وتولد من اصل
في ان النفس الناطقة حادثة اتفق المسلمون عليه
اذ لا قديم عندهم الا الله تع وصفاته من اثبتها زائدة لكنهم
اختلفوا في انهم هل تحدث مع حدوث البدن او قبله
فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد بيان كيفية تكون
البدن ثم انشأناه خلقا اخر والمراد بهذا الانشاء افاضة
النفس على البدن وقال بعضهم تحدث قبل البدن لقوله عم
خلق الله الارواح قبل الاجسام بالفي عام هذه الادلة
الظني دون اليقيني الذي هو المطلوب اما الاية فيجوز
ان يريد بقوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة بالبدن فلا يمنع
ان تحدث النفس قبل البدن واما الحديث فلانه خبر واحد
فدلالة الاية على حدوث النفس ظني وثبوتها قطعي لكن
ثبوتها ظني فهما متعارضان لا رجحان لاحدهما على الاخر
لكل منهما حجة رجحان الكل من الوافق اما الموافق اختلفوا
في حدوثها فذهب ارسطاطاليس الى ان النفس حادثة وشرط
لحدوثها حدوث البدن وذهب من كان قبل ارسطاطاليس من

الفلاسفة مثلا افلاطون وغيره ان النفس قديمة
في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قال الفلاسفة
النفس حالة في البدن ولا مجاورة له لكنها متعلقة بالبدن تعلق
العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع ما دام البدن
صالحا لان يتعلق به النفس وقالوا سبب تعلق النفس توقف كمالاتها
ولذاتها الحسية عليه وهي النفس تتعلق اولا بالروح وهو
الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من ألطف
اجزاء الاغذية قال في شرح المواقف فان القلب تجويف في جانبه
الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيتبخر بحرارته المفرطة فذلك
البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق النفس
بان سد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع السد
ولا يبطلها عما يلي جهة الدماغ وايضا التجارب الطبية تشهد
بذلك انتهى ان النفس تفيض على الروح قوة تسري تلك القوة
بسريان الروح الى جميع اجزاء البدن واعماقه فتنشر تلك القوة
في كل عضو من اعضاء البدن قوة تليق بذلك العضو ويكمل
بالقوة المشارة تنفع ذلك العضو وقال في المواقف وهذا
كله عندنا من الفاعل المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى
فقول المص بعد كلمات الفلاسفة باذن الله العلي الحكيم
اي بارادته تعالى جمع في الجملة بين الشريعة والفلسفة فتدبر
ان القوى المشارة بالبها تنقسم الى مدركة والى محركة وتنقسم
القوى المدركة الى مدركة ظاهرة واما مدركة باطنة

المدركة

المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس الاول البصر وهي قوة مودعة
في العصبتين المجوفتين تتلاقيان وتتقاطعان تقاطعا صليبيا ولا يصير
تجويفهما واحدا يتباعدان الى العينين بعد التقاطع وادراكه
المبصرات بانعكاس صورة المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء
منها وقيل باتصال شعاع مخروطي من الحدقة الى المرئي   السمع
وهي قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وسبب السمع
اي القوة السامعة وصول الهواء المتموج الى الصماخ   الشم
وهي قوة مستودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي وتدرك القوة الشامة الروائح بوصول
الهواء المتكيف بالرائحة اليها وقيل بوصول الهواء المختلط باجزاء
متحللة من ذي الرائحة وهذا مستبعد لما سبق   الذوق وهي قوة
منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم وادراك
القوة الذائقة بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق ووصول المذوق
الى العصب بواسطة الرطوبة بان ينتشر في الرطوبة اجزاء من ذي الطعم
ثم يغوص في اللسان فمغايرة الرطوبة تسهيل وصول الحامل
للطعوم الى القوة الذائقة   اللمس فهي قوة منبثة في جميع
البدن وادراكه القوة اللمسية باتصال الجلد بالملموس
المدركة الباطنة فهي خمس ايضا اثنان منها مدركة وثلثة منها
معينة على الادراك اثنان من الثلثة معينة بالحفظ وواحد
منها معينة بالتصرف فنقول   من الحواس الخمس الحس المشترك تدرك
جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس الظاهرة فهؤلاء جواسيس

للحس المشترك والاشتراك هذه الحواس فيه يسمى حسا مشتركا
الخيال وهي قوة تدرك المعاني الجزئية الحس المشترك
من صور المحسوسات   الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية
كصداقة زيد وعداوة عمرو   الحافظة وهي قوة تحفظ ما
يدركه الوهم   المتصرفة وشانها تركيب بعض ما في الخيالي
والحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتزليق بعضها عن بعض
وتسمى هذه القوة مفكرة ان استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها
الى بعض وفصله عنه ومتخيلة ان استعملها الوهم في المحسوسات
مطلقا اي سواء كان محسوسا بالسمع والبصر او غيرهما من الحواس
الخمس الظاهرة   المراد في صور المحسوسات المخزونة في الخيال
وفي المواقف ان الدماغ بطونا ثلاثة اعظمها البطن الاول ثم
الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما على شكل الدودة
ابتلوا البطان فالحس المشترك في مقدم البطن الاول والخيال
في مؤخره ومحل الواهمة هو مقدمة الثالث ومحل الحافظة
مؤخره ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط
الدماغ الموضوعة بين البطنين لياخذ المحسوسات
التي في احد جانبيها والمعاني الجزئية التي في الجانب الاخر
ويتصرف بالتركيب والتفصيل انتهى ما في المواقف والدليل
على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع انه اذا تطرق
آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوى بهذه المواضع
انه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوى

المخصوصة

المخصوصة بذلك المحل دون فعل غيرها   ان تلك القوى العشرة
للنفس الحيوانية كما في شرح المواقف والنفس الانسانية قوى اخر مخصوصة
بها تسمى قوة عقلية وعقلا يدرك النفس بها الكليات ويحكم بها
بالنسبة الايجابية والسلبية ويدرك بها ايضا الجزئيات المجردة
وفي حاشية المطول للسيد الشريف ان حافظ مدركات هذه القوى
على ما زعم الفلاسفة هو العقل الفعال   القوة المحركة فتنقسم
الى محركة اختيارية ومحركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فهي اما
باعثة او فاعلة والثانية القوة المنبثة في العضلات بها يقدر
الحيوان على تحريك الاعضاء بواسطة قبض الاعصاب وبسطها
والقوة الفاعلة هي المبدا القريب للحركة فان الحركة لها مباد
اربعة مرتبة   التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر والثاني
شوق ينبعث عن ذلك التصور كان في ذلك الشيء لذاته
او نافعا ويسمى شهوة واما نحو دفعه او غلبته ان كان ذلك الشيء
مكروها او ضارا ويسمى غضبا والثالث الارادة والكراهة وهي
العزم الذي يتجزم به التردد في الفعل والترك والرابع حركة
حاصلة من القوة المنبثة في العضلة كذا في الاصفهاني والاولى
اي القوة الباعثة وتسمى القوة الشوقية والقوة النزوعية
وهي التي تحث النفس على تحريك الاعضاء فان حملت على التحريك
لجلب النافع تسمى القوة الشهوانية وان حملت على التحريك
لدفع المضار تسمى قوة الغضبية   القوة المحركة الطبيعية
فهي اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع فالاولى قسمان القسم

الاول الغاذية وهي القوة التي تحيل الغذا الى مشاكلة الجسم
المغتذي ليكون بدلا لما يتحلل عن المغتذي بالحرارة الغريزية
والحرارة الحاصلة بالحركات والغذا بالمد والنقص المكدود
والذال المعجمة كسماء ما به نماء الجسم وقوامه كذا في القاموس
والقسم الثاني النامية وهي القوة التي تزيد في الاقطار الثلثة
للبدن الى ان يبلغ الى نهاية مراتب النما ومقابل النمو هو
انتقاص البدن في الاقطار الثلثة واما السمن فهو الزيادة في العرض
والعمق فقط وانه مخصوص باللحم وما في حكمه فلا يكون في العظم بخلاف
النما فانه زيادة في جميع الاجزاء ويقابل السمن الهزال قال الاصفهاني
والنامية والغاذية متشاركان في الفعل فان كل منهما فعله تحويل
الغذاء الى ما يشابه كل البدن فان كان التحويل على قدر ما يتحلل
فهو الاغتذاء وان كان زايدا فهو النمو اعني القوة التي
اودعت في البدن لحفظ النوع من الانقطاع قسمان القسم الاول
مولدة تفصل من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة الشخص
اخر والقسم الثاني مصورة تحصل تلك المادة في الرحم وتفيدها
الصورة والقوى والاشكال والمقادير ويخدم القوى
الاربع الطبيعية اربع قوى اخرى الجاذبة والهاضمة والماسكة
والدافعة اما الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء المحتاج اليه
وهي موجودة في جميع الاعضاء واما الهاضمة وهي التي تغير الغذا
الى ما يصلح لان يكون جزءا من المغتذي واما ما يجعل جزءا بالفعل
فهو القوة الغاذية كما سبق وللقوة الهاضمة مراتب الاولى

في

في المعدة بفتح الميم وكسر العين وبكسر الميم وسكون العين موضع الطعام
قبل انحداره الى الامعاء كذا في القاموس وحقيقة الهضم في
المعدة كيلوسا وهو جوهر شبيه بماء الكشك الثخين في بياضه
وقوامه ويبتدئ هذا الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة
الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما تنضج المطبوخة والثانية في الكبد
وحقيقة هذا الهضم ان يصير الغذاء بعد الانحدار من المعدة اليه بحيث
يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفرا والبلغم والسوداء
والثالثة في العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب
الى العروق النابتة من جانب المحدب وفي تلك العروق تنهضم الاخلاط
الاربعة انهضاما فوق الانهضام الذي في الكبد والرابعة
في الاعضاء بعد انتقال الاخلاط من العروق اليها وحقيقة هذا
الهضم ان يصير الاخلاط بحيث يصلح ان يكون جزء من العضو ولكل
من المراتب الهضم فضل لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذي فيحتاج
الى دفعه فالمرتبة الاولى التي في المعدة الثفل الذي يندفع من
طريق الامعاء ويحتاج الانسان الى اندفاعه كل يوم مرة او مرتين
والمرتبة الرابعة التي في الاعضاء والمغني تمام التفصيل في شرح المواقف
واما القوة الماسكة فهي التي تمسك المجذوب مقدار ما يفعل فيه
الهاضمة واما القوة الدافعة فهي التي تدفع الفضل وتدفع الغذا
المهيا للعضو الى تلك العضو وفي المواقف وشرحه ان اثبات تعدد
القوى وتغايرها بالذات على راي الحكماء مبني على اصلهم
من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والا جاز ان يستند جميع

الافعال المذكورة الى قوة واحدة وقد ثبت ضعف هذا الاصل
وفساده ولا تصح ما بني عليه من تعدد القوى فقضايا بوهنها
نقول في ابطال القوى سيما القوى المصورة ان من تامل
في عجايب الافعال الحادثة في النباتات والحيوانات من الصور
والاشكال العجيبة وما يراعى في خلق الحيوانات من الحكم
والمصالح التي تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها
العقول والافهام قد بلغ المدون من تلك الحكم والمصالح
حد الالاف وما لا يعلم اكثر مما علم ذلك المتامل ان تلك الافعال
لا تصدر الا عن عليم كامل علمه خبير بباطن الاشياء حكيم متقن
افعاله مطابقة للمنافع ولا يمكن اسناد تلك الافعال الى
قوى عديمة الشعور على ان في الاعتراف بالفاعل المختار
واسناد الاشياء اليه ابتداء فايدة عظيمة هي الاستغناء
عن كثير من امثال هذه التكلفات التي يكذب بها العقل الصريح
اي الخالص عن منازعة الوهم ولا يقبلها طبع مستقيم ربنا
لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة
انك انت الوهاب انتهى ما في المواقف في بقاء
النفس بعد فناء البدن اعلم ان فناء النفس بموت البدن
ممكن عندنا لكنه غير واقع لدلالة الادلة عليه اما الفلاسفة
فقالوا النفس الناطقة لا يقبل الفناء واحتجوا عليه بان
النفس غير مادي وكل ما يقبل العدم فهو مادي وكلتا
المقدمتان ممنوعتان في الالهيات وفيه

علم

ثلثة ابواب في ذات الله تع وفيه ثلثة فصول الفصل الاول
في العلم به وفيه ثلثة مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما بطلان
الدور فلان توقف الشيء على ما يتوقف عليه وتوقف الشيء الثاني
على الاول ان كان بمرتبة يسمى الدور دورا مصرحا كما اذا توقف
على د على وان كان بمرتبتين او اكثر يسمى دورا مضمرا
كما اذا توقف على د على د على ونتيجة هذين القياسين
توقف على ولا يخفى ان توقف الشيء على نفسه باطل فالدور
المستلزم لهذا الباطل باطل واعلم انه ههنا كما يلزم توقف الشيء
على نفسه يلزم تقدم الشيء على نفسه لانه اذا توقف على
كان متقدما على وان توقف على كان متقدما على
فنقول متقدم على و متقدم على فيلزم على متقدم
على نفسه الصورة الثانية واما التي تدل على بطلانه
وجوه ثلثة الوجه الاول برهان التطبيق وهو انه لو وجدت الامور
المرتبة الغير المتناهية فيجعل من هذه الامور المرتبة الغير المتناهية
فيوجد في هذه الامور جملتان احديهما انقص من الاخرى بواحد
الى جانب التناهي فيمكن تطبيق احدى الجملتين على الاخرى من طرف
التناهي بان يجعل الجزء الاول من الجملة الناقصة بازاء الجزء
الاول من الجملة التامة ويجعل الثاني من الناقصة بازاء
الثاني من التامة وهكذا سائر الاجزاء فان كان بازاء كل واحد
من اجزاء التامة واحد من الجملة الناقصة يلزم ان يكون الناقص
مساويا للزائد وهو محال وان لم يكن انقطع الجملة الناقصة

من طرف المتناهي فتكون متناهية وحيث كانت الجملة الزائدة زائدة
عليها بواحد كانت متناهية ايضا لان الزائد على المتناهي بعدد
متناه متناه ايضا وهذا باطل لانه خلاف المفروض لان المفروض
عدم تناهي الجملة الزائدة   تقرير هذا البرهان اجمالا انه
لو وجد الامور الغير المتناهية للزم وجود جملتين فيها احديهما
انقص من الاخرى ويلزم لوجودهما تحقق الجملتين امكان تطبيق
احديهما على الاخرى وهو مح لان التطبيق مح لا يستلزم
احدى المحالين السابقين فامكانه مح ايضا فيرد انه ان
اريد من التطبيق التطبيق في الخارج فلم قلتم ان امكانه مح لجواز
ان يكون تطبيق غير المتناهي على غير المتناهي في الخارج محالا
وان اريد من التطبيق التطبيق في العقل اجمالا لانطباق
احدى الجملتين على الاخرى فاستحالة هذه الملاحظة ممنوعة
اذ ملاحظة لا تستلزم المح اللازم للانطباق بل ملاحظة ذلك
المح والحاصل ان الانطباق في الواقع يستلزم المح في الواقع
وملاحظة الانطباق يستلزم ملاحظة اللازم للانطباق
وملاحظة المح ليس بمحال فملاحظة الانطباق ليس بمح وكذا امكان
هذه الملاحظة ليس بمح فتامل واتقن   برهان
التضايف وهو انه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية
لكان في كل واحد منها سابقية بالنظر الى ما بعده ومسبوقية
بالنظر الى ما قبل سوى الجزء الذي في طرف المتناهي فانه
فيه احدهما فقط لان الشيء ان كان من طرف العلل كان فيه

مسبوقيه

مسبوقية فقط وان كان من طرف المعلول كان سابقية فقط فاذا
اوجد في كل جزء من طرف الاجزاء الغير المتناهية سوى الجزء الذي
في طرف المتناهي سابقية ومسبوقية يحصل سلسلتان احديهما سلسلة
السابقيات وسلسلة المسبوقيات ولا يخفى ان السابقية
والمسبوقية متضايفان لا يجوز انفكاك احدهما عن الاخرى
لا بمعنى ان سابقية شيء تضايف مسبوقية اذ يجوز ان يكون
الشيء سابقا غير مسبوق كالواجب تعالى وان يكون مسبوقا
غير سابق كالمعلول الاخير بل بمعنى ان سابقية شيء على
الاخر تضايف مسبوقية الاخر له وبالعكس   اذا وجدت
سلسلة السابقيات والمسبوقيات وكان التسلسل من جانب العلل
فالمعلول الاخر له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من احاد
السلسلة له سابقية ومسبوقية فيساوي عدد السابقيات
والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير
مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات
بواحد وهو مح لان احد المتضايفين اذا استلزم الانفكاك بتصور
زيادة سلسلة احد المتضايفين على سلسلة المتضايف الاخر
لئلا يبقى احد المتضايفين بدون الاخر هذا حاصل ما قالوا
انما ارادوا بقولهم يبقى في المعلول الاخير مسبوقية
بلا سابقية انه يبقى فيه مسبوقية بلا سابقية عليه وهي موجودة
وان ارادوا بلا سابقية ذلك المعلول على الاخر فلم يكن
تلك السابقية ليست تضايف المسبوقية فلم يلزم من زيادة عدد
المسبوقية الاخر

المسبوقات بقاء احد المتضايفين بدون مضايفه الآخر فلا
يكون تلك الزيادة محالا وبالجملة ان تلك الزيادة التي انما لزمت
من فرض عدم التناهي من جانب واحد غير مستلزم للمحال فلو
فرض التناهي من ذلك الجانب ايضا للزم تساوي عدد
المتضايفين للآخر البتة حتى لو زاد عدد المسبوقيات في صورة
التناهي من الجانبين للزم بقاء احد المتضايفين بدون
مضايفه ولعل ما ذكره مغلطة نشأت من قياس الغير المتناهي
على المتناهي فتأمل وانصف وعليك باجراء هذا البرهان
على تقدير كون التسلسل في طرف المعلولات وعدم توجه
الاعتراض عليه اعلم ان هذا البرهان على تقدير تسليمه
لا يدل على بطلان التسلسل اذا فرض في طرف العلل او المعلول
جميعا اذ الموجود في مسبوق بلا سابق ثم ان الفلاسفة اشترطوا
في بطلان التسلسل الاجتماع في الوجود والترتيب زعما منهم
في برهان التطبيق لا يجري في الامور المتعاقبة لكن
الحق عند المتكلمين انه يكفي في جريانه الترتيب فقط لان
التطبيق وهمي فهو لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي
من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل انه قد وجدت
سلسلة الممكنات الغير المتناهية ولم ينته الى الواجب
فالمجموع محتاج الى كل واحد من اجزائه فيكون ممكنا وكل
ممكن محتاج الى سبب فالمجموع محتاج الى سبب وذلك
السبب اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاول

بط

بط بالبداهة والثاني بط لانه يستلزم ان يكون الجزء علة لنفسه
والثالث يستلزم انتهاء السلسلة وهو خلاف المفروض وبيان
ذلك ان السبب الخارج عن سلسلة الممكنات اما ممكن او واجب
والاول بط لان المأخوذ هو جميع الممكنات سلسلة واحدة
او سلاسل ولا شك ان الوجود الخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن
بل واجب لذاته وهو اما في وسط السلسلة او في طرفيها والاول
بط لانه يستلزم كون الواجب معلولا لبعض احاد السلسلة
فهو في طرف السلسلة فيلزم تناهيها على تقدير عدم تناهيها
وفيه نظر لم لا يجوز ان لا يكون الواجب طرفا للسلسلة كما انه
ليس في وسطها بل يكون سببا للمجموع الغير المتناهي بدون ان
يكون واقعا في نظامها لا بد لنفي ذلك من دليل قال في شرح المواقف
واعلم ان هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة
في العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكرة
في البرهان على وجود واجب الوجود وفيه مسالك كثيرة والمشهور
اثنان المسلك الاول للمتكلمين اعلم ان العالم اما جوهر
او عرض وقد يستدل على وجود الصانع بكل واحد منهما اما
بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عند المتكلمين
اما الحدوث وحده والامكان وحده او الامكان وحده او
الامكان مع الحدوث شرطا كان الحدوث او شطرا فهذه وجوه
الاربعة   استدلال بحدوث الجواهر قال في شرح المواقف
هذا طريقة الخليل عليه السلام حيث قال الله تعالى فلما جن

عليه الليل اي ستر بظلمته راى كوكبا قال هذا ربي وانما قال
كذلك لان اباه وقومه كانوا يعبدون الاصنام فاراد ان
ينبههم على ضلالتهم ويرشدهم الى الحق بطريق النظر والاستدلال
فقوله هذا ربي على طريقة حكاية خصمه فلما افل اي غاب قال لا
احب الافلين فضلا عن عبادتهم فان الانتقال والاحتجاب
بامارات الجسمانية يقتضي الامكان والحدوث وينافي الوهيته
كذا ذكره المص في تفسيره وهو يقتضي ان يكون الوجه الثاني
الذي هو الاستدلال بامكان الجواهر مسلك الخليل عليه
السلام ايضا ولعل وجه كون الاول طريقة الخليل عليه السلام
انه بعد الاطلاع على حدوث الكواكب والقمر والشمس استدل
به على ان لها محدثا واجب الوجود ولذا قال اني وجهت وجهي
للذي فطر السموات الاية وتقرير الاستدلال بحدوث الجواهر
ان العالم الجوهري حادث وكل حادث فله محدث بالبداهة
وذلك المحدث لابد ان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب
لذاته لاستحالة الدور والتس   الاستدلال بامكان
الجواهر وهو ان العالم الجوهري ممكن والا لم يكن معدوما تارة
وموجودا اخرى لانه اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته وهو
موجود دائما واما ممتنعا لذاته وهو معدوم دائما وكل ممكن
فله سبب موجد بالبداهة وذلك السبب الموجد لابد ان يكون
واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور
والتس   الاستدلال بحدوث الاعراض اما في الانفس

واما

واما في الافاق اي خارج الانفس الاول مثل ما نشاهد من انقلاب
النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما واما اذ لابد لهذه الاحوال
الطارية على النطفة من مؤثر صانع عليم حكيم لان حدوث
هذه الاطوار لا من فاعل محال بالبداهة وكذا صدورها عن
مؤثر لا شعور له لانها افعال يعجز العقلاء عن ادراك الحكمة
المودعة فيها والثاني وهو حدوث الاعراض في الافاق مثل
ما نشاهد من احوال الافلاك والكواكب والغمام والحيوانات
والنباتات والمعادن   استدلال بامكان الاعراض
لمحالها وهو ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها
من الجواهر المتجانسة فكل جسم يمكن له الصفات التي وجدت
في سائر الاجسام فاختصاص كل جسم بما له من الصفات لابد له
من مخصص موجب للتخصيص واجب لذاته او منته اليه وهذا ما استدل
به عليه السلام ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى اي
اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة
المنوطة به اي المتعلقة بالشيء   ولعل ما حكاه الله تعالى
عن خليله عليه السلام في محاجة نمرود بقوله قال ابراهيم
فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب الاية
من قبيل الوجه الرابع   للفلاسفة وهو ان في الواقع
موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات فان كان ذلك
الوجود واجبا فذاك هو المط وان كان ممكنا له سبب موجد

واجب لذاته او منته الى الواجب لذاته لبطلان الدور والتسلسل
وبعض المتاخرين سلك اخر في اثبات الواجب لا يحتاج الى
ابطال الدور والتسلسل وهو انه لا شك في وجود ممكن كالمركبات
فاذا استندا الى الواجب ابتداء او انتهاء فذاك هو المطلوب وان
تسلسلت الممكنات فنقول جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية
من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه فله علة فهي اما
نفس المجموع او جزئه او الخارج عنه والاولان باطل كما عرفت
في الوجه الثالث من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل
فتعين ان تكون العلة خارجة عن السلسلة ولما كان الماخوذ
مجموع الممكنات سلسلة واحدة وسلاسل كما عرفت ههنا ايضا
فالخارج عنه واجب لذاته وهو المطلوب اكثر ما ذكر في المبحث
ماخوذ من شرح المواقف   في امكان معرفة ذاته
تعالى ذهب الفلاسفة والغزالي الى ان الطاقة البشرية
لا تفي بمعرفة ذاته تعالى الى كنهه واحتجوا عليه بان معرفة ذاته
تعالى اما بالبداهة او بالنظر وكل واحد منهما باطل اما
الاول فلان ذاته تعالى غير متصور بالبداهة بالاتفاق
واما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما
بالحد او بالرسم وكل منهما باطل اما الحد فلانه ذاته تع
غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب والتركيب
منتف عنه تعالى واما الرسم فهو لا يفيد الحقيقة ويؤيد هذه

الدعوة

الدعوة انه لما سئل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقته تعالى بقال
وما رب العالمين فان السؤال بما هو سؤال عن الحقيقة اجاب موسى
عليه السلام بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات والارض وما
بينهما ان كنتم موقنين نبيها على ان حقيقة ذاته تع لا يمكن معرفتها وانما
يمكن معرفة ذاته بلوازمه الخارجة ويعني قوله ان كنتم موقنين الاشياء
محققين لها علمتم ان هذه الاجرام المحسوسة لتركيبها وتغير احوالها
فلها مبداء واجب لذاته   المتكلمون الفلاسفة واجابوا عن
دليلهم بوجهين الاول منع انحصار طريق معرفته تعالى في البداهة
والنظر لجواز ان يعرف بالالهام وتصفية النفس تزكيتها عن الصفات
الذميمة الثاني معارضة الزنادقة وهي ان حقيقته تع عند الفلاسفة
هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة والحق ان هذه
المعارضة ليست بصواب لان حقيقته تع عندهم هو الوجود الخاص
والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض لوجوده الخاص
لا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض كذا قال الاصفهاني
في التشبيهات وفيه خمسة مباحث المبحث الاول
ان حقيقته تع لا تماثل غيره اي لا يكون هو تعالى مشاركا لغيره
في تمام الماهية فالمخالفة بينه تع وبين سائر الذوات لذاته
المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين
البصري فانهما المخالفة بين كل موجودين من الموجودات
انما هي بالذوات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام
دون الاجزاء المقومة وعلى هذا قالوا هو الله تعالى منزه عن

المثل اي المشارك في تمام الماهية والند الذي هو المثل المناوي
اي المخالف تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما في اثبات المذهب
الحق انه تع لو شارك غيره في الذات والحقيقة لخالفه بانتفى
لاقتضاء الالهية ذلك فان المشاركين في تمام الماهية لابد
ان يتخالفا بتعين وتشخص حتى يمتاز هويتهما ويتعددا وكل شئ
ان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز فيلزم التركيب في هوية
كل منهما والتركيب لاحتياج الى الاجزاء والاحتياج يقتضي
الامكان والامكان ينافي الوجود الذاتي كذا في شرح المواقف
قال قدماء المتكلمين ذاته تع وحقيقته تساوي سائر الذات
وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب
والحيوة والعلم التام والقدرة التامة هذا عند ابي
علي الجبائي واما عند ابي هاشم فانه تع يمتاز عما عداه
من الذوات بحالة خامسة موجبة هذه الاربعة وهي الالهية
وقالوا لا يرد علينا قوله تع ليس كمثله شئ في الارض
لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في اخص الصفات دون
المشاركة في الذات والحقيقة واحتجوا على كون الذات
مشتركة بين الواجب وغيره ان ذاته تع تساوي سائر الذات
في كونه ذاتا اذ المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا
المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته مساويا
لسائر الذوات واجيب عنه بان المشترك مفهوم الذات
اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المفهوم يجوز ان يكون

امرا عارضا للذوات المخصوصة المتخالفة الحقايق اذ قد ثبت
في غير هذا الفن ان عنوان الموضوع اي مفهوم قد يكون حقيقة
ما صدق عليه وقد يكون عارضا لها فمن اين ثبت التماثل و
الاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك المفهوم فهذا الغلط منهم
منشاؤها عدم الفرق بين المفهوم الموضوع الذي تسمى عنوان
الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني الذي يسمى
ذات الموضوع كذا في المواقف   الفلاسفة ذاته تع وجوده
المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو
ان وجوده ليس بزائد على ذاته بل هو عينه بخلاف سائر
الموجودات فان وجودها زائد على ماهيتها وبطلانه ظ
لانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امرا خالطا لجميع الممكنات
تعالى عن ذلك علوا كبيرا كذا في المواقف وشرحه   قال
صاحب المواقف ولم يتحقق هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي
وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك بين الواجب
والممكن الذي هو الكون في الاعيان زائدا على ماهيته
تع بالضرورة وانما هذا الوجود المشترك بين الواجب
والممكن الذي هو الكون في الاعيان زائد على ماهيته
تعالى بالضرورة وانما هذا الوجود المشترك مقارن لوجود
الخاص هو المجهول بانه هل هو زائد عارض لماهيته تع او ليس
بزائد

في نفي الجسمية والجهة عنه تع الله تعالى
ليس بجسم خلافا للمجسمة فانهم قالوا ان الله تع جسم حقيقة واختلفوا

في كيفيته كما هو مشروح على ما في القاموس وقال في شرح المواقف
قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء فبعضهم قالوا انه تعالى على
العرش مماس للصفحة العليا منه وبعضهم قالوا بانه تع محاذ
للعرش غير مماس له وتمسكوا بظواهر الادلة المشعرة
بالجسمية والجهة واجيب عنه بان الادلة النقلية لا تعارض
القواطع العقلية النافية للجسم والجهة بحيث لا تقبل التاويل
وح اما مفوض علم تلك الادلة النقلية الى الله تع كما هو مذهب
السلف وقول من اوجب الوقف على الله تع في قوله وما يعلم
تاويله الا الله واما ماول كما هو مذهب المؤولين وقول من
عطف قوله تع والراسخون في العلم على الله والتاويلات
مذكورة في المطولات على وجه الاستقصا كذا في الاصفهاني

في نفي اتحاده تعالى بغيره وفي نفي حلوله تع في غيره

واما نفي الاتحاد فلانه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد
الاتحاد موجودين فهما اثنان متمايزان لا واحد
وهو ينافي الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحد الاثنان
ان عدما ووجد ثالث فليسا بمتحدين وان عدم احدهما
وبقي الاخر لم يتحقق الاتحاد ايضا ثم ان الاتحاد هو كون
شيء واحد بعينه شيئا اخر هذا هو مفهومه الحقيقي كذا في الاصفهاني
قال شارح المواقف في الموقف الثاني ومعنى قولنا بعينه ان صار
شيئا اخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه اخر انتهى وقول
الاصفهاني هذا مفهومه الحقيقي اشار بان للاتحاد مفهوما اخر

مجازيا

مجازيا وكانه اشارة الى ما قال شارح المواقف يطلق بمعنيين اخرين
الاول صيرورة شيء ما شيئا اخر بطريق الاستحالة اعني التغير
كما يقال صار الماء هواء وصار الاسود ابيض ففي الاول زال
حقيقة الماء بزوال صورته عن هيولاه وحصل حقيقة بانضمام
صورة الهواء الى تلك الهيولى وفي الثاني زال صفة السواد
عن الموصوف واتصف الموصوف بصفة اخرى هي البياض وفي المعنى
الثاني صيرورة شيء اخر بطريق انضمام شيء اخر اليه كما يقال
صار التراب طينا بانضمام الماء اليه وتركبه معه انتهى ومقصود
المص نفي الاتحاد بالمعنى الحقيقي وان كان بالمعنيين المجازيين
منفيا عنه تعالى ايضا لكنهما جايزان في غيره تعالى وادعى
صاحب المواقف بداهة بطلان الاتحاد بالمعنى الحقيقي مطلقا
اي سواء كان في الواجب او في غيره واما نفي حلوله تع في غيره
فلان الحلول قيام موجود بموجود اخر على سبيل التبعية
وهو ممتنع عليه تع وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى
وجمع من المتصوفة اما النصارى فقد حكي عنهم انهم قالوا
باتحاد ذات الله بالمسيح وبحلول ذاته تع في المسيح واما جمع
من المتصوفة فقد حكي عنهم انهم قالوا اذا انتهى العارف اي الولي
نهاية مراتبه انتهى هويته وصار الموجود هو الله تع وحده وهذه
المرتبة هي الفناء في التوحيد وهذا قول بالاتحاد وقالوا ايضا
ان الله تع يحل في العارفين فان ارادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه
فقد علم فساده وان ارادوا به معنى غيره فلا بد من تصوره اولا حتى يمكن نفيه واثباته

في نفي قيام الحادث بمعنى الموجود بعد العدم بذاته
تعالى فمنع قيامه بذاته تع جمهور العقلاء من ارباب الملل وغيرهم خلافا
للكرامية كذا في شرح المواقف فالعلم والقدرة والارادة موجودة
قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فحاصل المذهب هيهنا في صفات
الله تع على ما في شرح المواقف انها على ثلثة اقسام الاول صفة
حقيقية مجازية محضة ومعنى كونها حقيقية انها ليست باضافة ومعنى محضة
انها خالصة عن الاضافة اي لا يلحقها اضافة الى المخلوق
كالوجود والحيوة والثاني حقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة
والارادة والثالث اضافة محضة ككونه تع مع العالم ولا يجوز
التغير في القسم الاول ويجوز في القسم الثالث واما القسم الثاني
فانه لا يجوز التغير في نفس الصفة ويجوز في تعلقها واحتجت الكرامية
بانه تع متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب
والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة
بذاته تع واجيب بان الحادث هو تعلق تلك الصفات وهذه الامور
المذكورة يتوقف عليها التعلق ولا يتوقف عليها نفس الصفة
اما الكلام عندهم فهو نفسي قائم بذاته تع ولا يتوقف على وجوده
المخاطب بل المتوقف على وجوده المخاطب هو تعلقه وكذا السمع
والبصر والارادة والكراهة كذا في شرح المواقف اقول وهكذا
احتجاجهم وجوابنا في سائر الصفات التي هي ذات اضافة كالقدرة
والتكوين   اتفق العقلاء على انه تع لا يتصف بشيء
من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون

والرايحة

والرايحة والالم سواء كان الالم حسيا او عقليا وكذا الحسية
وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها
فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما
اللذة العقلية فنفاها المليون وجوزها الفلاسفة وقالوا ان يتصور
كالاخرى به ولا شك ان كماله تع اجل الكمالات فلا بعد ان يتلذذ به
وفي الاصفهاني في الحقيقة ان اللذة والالم من توابع المزاج ولا شك
في استحالة المزاج عليه تعالى ولا شك في استحالتهما ايضا وفي تمام
التنزيه بحث ان ذكر في شرح المواقف   في انه تع ليس بجوهر
ولا عرض اما الجوهر فنقول سلوبه عنه تع اما عند المتكلمين
فلان الجوهر عندهم هو المتحيز بالذات والله تع ليس بمتحيز واما
عند الفلاسفة فلان الجوهر عندهم ماهية اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع وهذا انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته
ووجود الواجب نفس ماهيته عندهم فلا يكون جوهرا عندهم
واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى المحل والواجب تعالى
مستغن عن جميع ما عداه   في انه تع ليس بزماني اتفق
العقلاء على انه تع ليس بزماني اي ليس واقعا في الزمان اي
ليس مقدرا به في ذاته وصفاته لان الشيء انما يكون متعلقا بالزمان
اذا كان متغيرا اما عند الفلاسفة فلان الزمان عندهم مقدار
امر متغير هو حركة محدد الجهات فما ليس بمتغير في ذاته وصفاته لا يتقدر
بمقدار متغير واما ما كان متغيرا في شيء منها فان تغيره
ان كان تدريجيا فتغيره يتقدر بالزمان وان كان تغيره دفعيا فتغيره

واقع في الان الذي هو طرف الزمان فلا تغير له اصلا
لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تع مقارن للزمان وحاصل
مع حصوله واما انه زماني او اني بمعنى انه واقع في احدهما
عند المتكلمين فلان الزمان متجدد بعد متجدد واخر
فلا يتصور في القديم الذي ليس بمتجدد اصلا ان يتقدر بالمتجدد
نعم وجوده تع مقارن بالمتجددات مثل ما سبق وليس بمقدار
بينهما فاذا قلنا كان الله تع موجودا في الازل وسيكون موجودا
في الابد وهو موجود الان لم نرد به ان وجوده واقع
في تلك الازمنة اي مقدر بها بل اردنا انه مقارن لها
من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات واذا لم يكن سبحانه
وتع زمانيا لم يكن بالقياس اليه تع ماض وحال واستقبال
في التوحيد اجتمع الفلاسفة على ان واجب
الوجود نفس ذاته تع فلو شاركه في وجوب الوجود غيره لكان
شاركا له في ذاته فيمتاز عن الغير بالتعين فيكون الواجب
تع مركبا من الوجوب والتعين وكل مركب يحتاج الى الجز
والجز غير المركب وكل محتاج الى الغير ممكن وهذا بناء
على مذهبهم من ان وجوب الوجود عين الذات وهو ممنوع
لانه عدمي كما سبق فلا يلزم من انضمامه الى شي اخر التركيب
اعلم انه لا يلزم من منع الدليل منع المدعى وهو ههنا
التوحيد اذ الدليل ملزوم للمدعى ولا يلزم من فساد الملزوم
فساد اللازم واحتج المتكلمون على نفي الالهين ببرهان التمانع

المشار اليه بقوله تع لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وتوضيحه
انه لو امكن الهان لامكن بينهما التمانع بان يريد احدهما حركة
جسم والاخر سكونه في ذلك الوقت والتالي وهو امكان التمانع
باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان الحركة والسكون
كل منهما امر ممكن في نفسه وكذا تعلق الارادة بكل منهما امر
ممكن اذ لا تضاد بين الارادتين وهو ظاهر واما بيان التالي
فلان التمانع بطلانه اما ان يحصل مرادهما فيجتمع الضدان
واما ان لا يحصل مراد كل منهما وهو مح لان الجسم لا يخلو عن الحركة
والسكون معا انه يلزم ايضا عجزهما واما ان يحصل
مراد احدهما دون الاخر فيلزم عجز الاخر فاذا كان
التمانع باطلا كان امكانه باطلا ايضا لان امكان المح مح ايضا
ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية مثل
قوله تع فاعلم انه لا اله الا الله لان العلم بصحة الدلائل
النقلية لا يتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق
الرسول يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه لا على
التوحيد فلا يلزم الدور قال في شرح المواقف واعلم انه
لا مخالف في مسئلة التوحيد الا الثنوية والوثنية فانهم
لا يقولون بوجود الالهين واجبي الوجود ولا يصفون
الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهة
بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة
او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها

الى ما هو الحقيقة بان يتمسكوا لهم واما الثنوية فان نونية
والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر
الظلمة وفساده ظ والمجوس منهم ذهبوا ان فاعل الخير
هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون بيزدان ملكا
وباهرمن شيطان قاتلهم الله تع في صفات الثبوتية
وفيه مقدمة ذكرتها من شرح المواقف وفضلات المقدمة في ان
له تعالى صفات موجودة قائمة ذاتية على ذاته فهو عالم بعلم
قادر بقدرة مريد بارادة سميع بسمع بصير ببصر حي بحيوة واليه
ذهب الاشاعرة واستدلوا على زيادة الصفات بانه لو كان
العلم نفس الذات لكان القدرة ايضا نفس الذات كما ذهب اليه المخالفون
لكان العلم نفس القدرة وهو ضروري البطلان وكذا الحال
في باقي الصفات وذهب الفلاسفة والمعتزلة والشيعة الى نفي
الصفات القديمة الزائدة على الذات فقالوا هو تعالى
عالم بالذات وكذا سائر الصفات فهم يقولون ان صفاته
تعالى عين ذاته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين
حقيقته مع بداهة تغاير الصفة قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك
ذاتا وله صفة وهما متحدان بل معناه ان ذاته تع يترتب عليه
ما يترتب على ذاته وصفاته معا مثلا ليست ذاتك كافية في
انكشاف الاشياء بل تحتاج الى صفة تقوم به المفهومات بل هاهنا
منكشفة عليه تعالى لاجل ذاته فذاته تع بهذا الاعتبار عين حقيقة
العلم وكذا الحال في سائر الصفات فرجع كلامهم اذا حقق الى
نفي

نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها
اذا كان مرادهم من كون الصفة عين الذات هو ما ذكرنا لا يتجه
الاستدلال
الاشاعرة بقولهم لو كان العلم نفس الذات الخ اذ لا يلزم على هذا
التحقيق كون العلم نفس القدرة بل كون كل منهما واحدا و
الاشاعرة قالوا صفاته تع ليست عين الذات ولا غيره
هذا نفي للنقيضين قلت لم يريدوا بالغيرية انتفاء العينية
بل ارادوا بها معنى اخص من انتفاء العينية وهو امكان انفكاك
فنفي قولهم لا غير لا يمكن انفكاك صفاته من ذاته وذلك بان
تكون صفاته تع ازلية اذ لو كانت حادثة كما زعمت الكرامية لا يكون
انفكاك الذات عنها فحاصل مذهب الاشاعرة ان صفاته تعالى
قديمة ممكنة في انفسها واجبة لذاته بمعنى ان صفاته تع مستندة
الى ذاته بالايجاب لا بطريق الاختيار فهو تعالى موجب في صفاته
مختار في افعاله بعض ما ذكرته ماخوذ من شرح العقائد للتفتازاني
استدلت الفلاسفة بان لو قامت الصفات في ذاته تع لكان فاعلا
وقابلا وهو مع واجب بمنع الاستحالة واستدلت المعتزلة والشيعة
بانه لو كان للواجب صفات موجودة قائمة بذاته فاما حادثة
فيلزم قيام الحوادث بذاته تع وخلوها عنها في الازل
قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى اكفروا باثبات
ثلثة من القدماء الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب
والابن وروح القدس فما ظنك بمن اثبت الاكثر
اذ اكفار النصارى باثبات القدماء المستقلة بنفسها والمهد

زعموا انتقال العلم اما بدره عيسى عليه السلام فالاشاعرة
لا يقولون كذلك بل يقولون بذات وصفات قائمة بها
قال الخيالي من غاية جهلهم ان النصارى جعلوا الذات
الواحدة نفس ثلث صفات وقالوا انه جوهر واحد ثلثة
اقانيم واراد بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقال
الدوانى واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها
ليس من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد
سمعت بعض الاصفياء كان عندى ان زيادة الصفات
وعدم زيادتها وامثالهما مما لا يدرك الا بالكشف ومن
اسنده الى غير الكشف فالمراد ما كان غالبا على اعتقاده ا
وامثالهما مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف
فالمراد ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى ولا
ادرى باسا في اعتقاد احد طرفى النفى والاثبات في هذه
المسئلة الى هنا كلام الدوانى في الصفات
التى يتوقف عليها افعاله تعالى وفيه اربعة مباحث
في القدرة قال في شرح المواقف انه تعالى قادر اى يصح
منه ايجاد العالم وتركه فليس شىء منهما لازما لذاته بحيث
يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم
واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده تعالى للعالم على النظام
الواقع من لوازم ذاته يمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة
بالمعنى المذكور لاعتقادهم انها نقصان واثبتوا له الايجاب

زعما

زعما منهم ان الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة ذهبوا
الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم
العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينه تعالى
وبين الفعل فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية
ممتنع الصدق لكن الشرطيتين صادقتان في حق البارى تعالى انتهى
وذلك لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها
المتكلمين وهو انه تعالى لو كان موجبا لذات لزم قدم الحادث والتالى
بط بالبداهة واما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان
يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم
التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث اثر الموجب
القديم ايضا فيتوقف هو ايضا على شرط اخر حادث فيلزم
التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال
نعم هذا دليل تحقيقى بناء على استناد جميع الاشياء اليه تعالى على ما
هو الحق وذهب اليه الاشاعرة واما الفلاسفة فهم يمنعون الملازمة
هذا الدليل بناء على انهم لا يسندون اليه تعالى الا العقل الاول
ويقولون بقدمه احتجت الفلاسفة على ايجابه تعالى بانه تعالى اذا جمع
جميع ما لا بد منه في المؤثرية وجب الاثر لكن المقدم حق بيان
الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط
يكون ذلك الاثر ممكنا يكون فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا
مرجح وهو بط وبيان حقية المقدم انه تعالى لم يستجمع ما لا بد

منه في الموثر فامتنع منه وجود الاثر لامتناع المشروط عند عدم
الشرط والثاني بطـ[illegible] او لا يخلو لملازمة ومنع دليلها
الذي هو بطلان الترجيح بلا مرجح فذات الاثر مستندا بان
القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر بارادته من غير مرجح
احدهما على الاخر الا ترى ان الجايع يرجح احد الرغيفين
المتماثلين من كل الوجوه على الاخر [illegible] ثانيا بمنع حقيقة المقدم
ومنع لزوم امتناع وجود الاثر مستندا بانه يجوز ان يستجمع الموثر
شرايط التمكن بخلق الجميع اي القدرة للفعل والترك فلا يمتنع
الفعل عنه علة ولا يستجمع شرايط الفعل بان لم يوجد تعلق الارادة
في الازل فلا يجب الفعل فرع قدرته تع من جميع الممكنات الدليل
عليه ان المقتضى للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو
الامكان ونسبة الذات وجميع الممكنات المعدومة على السواء اذا
ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال مبني
على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما
هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا فلا يتصور اختلاف في نسبة
الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه فثبت ان نسبة الذات
الى الممكنات المعدومة على السواء ولما كان الممكن شيئا ثابتا
عند المعتزلة جاز على قاعدتهم ان يكون خصوصية بعض المعدومات
الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به كذا في شرح المواقف
واما تقرير اقوال المخالفين في هذه المسألة وهي عموم القدرة
فهو ان الفلاسفة قالوا انه تعالى واحد والواحد لا يصدر عنه

الا

الا الواحد وهو العقل الاول والكبرى باطلة تدبين بطلانها في
مواضع لا تحصى وقال المنجمون مدبر هذا العالم هي الافلاك
والكواكب لما نشاهد من ان تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات احوال
الافلاك والكواكب واجيب بان الدوران لا يقطع بعلية المدار
للدائر لتخلف العلية عن الدورات في المتضايفين كالابوة والبنوة
مرتب على الاخرى وجودا وعدما مع احدهما ليس علة للاخر فتغيرات
الافلاك والكواكب وضعها الله تع علامات لخلق الاحوال
المتغيرة وقالت الثنوية والمجوس انه تع لا يقدر على الشر والا
لكان شريرا واجيب بانه ان عنيتم بالشرير خالق الشر فنلتزم الثاني
فانه تع خالق الخير والشر وانما لا يطلق عليه لفظ الشرير لعدم
اجازة الشرع واسماؤه توقيفية ولان الشرير يوهم ان غالب
افعاله شر وليس كذلك وان عنيتم به معنى اخر فليبينوه وقال
النظام ومتبعوه انه تع لا يقدر على الفعل القبيح لان فعل القبيح
مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى
عنه والجواب انه تعالى لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه فله
ان يتصرف فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالنسبة
اليه تعالى فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح
وذلك لا ينفي القدرة عليه وقال البلخي ومتابعوه انه تعالى
لا يقدر على مثل فعل العبد اي مقدوره لان مقدور العبد اما
طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه
او جاهل عنها والكل مح على الله تعالى والجواب انما ذكرتموه من

من صفات الله تع الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا
بحسب تصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن الاعتبارات فجاز
ان يصدر عنه تع مثل فعل العبد وليس بقادر على نفي تعدد الصعد
والا لو اراده تعالى وكره العبد لزم وقوعه للدواعي والصارف والجواب
ان كراهة العبد انما يستلزم لوقوع اذا لم يتعلق بالفعل ارادة
اخرى مستقلة فى انه تعالى عالم ويدل عليه وجهان الاول
انه تع مختار فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم والثانى ان علمه
تعالى ظ لمن تامل فى احوال المخلوقات من العلويات والسفليات
واشكال النباتات سيما لمن تامل فى الحيوانات وفيما هديت اليه من
من مصالحها وفيما اعطيت من الالات المناسبة لمصالحها وههنا
فرعان الفرع الاول ان الله تع عالم بكل المعلومات كما هو عالم
بالكليات على وجه الكلى وعالم بالجزئيات على وجه الجزئى لان
الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة تامة ذاته الى كل المعلومات على السواء
فلما اوجبت ذاته تع كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالبواقى
قالت انه تع عالم بعلم الجزئيات بوجه كلى مثلا ان يتعقل ان كسوف
يعرض عند حصول القمر فى وقت كذا ثم دما وقع ذلك الكسوف
ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او بانه لم يقع وان
كان معقولا على الوجه الاول هذا ادراك اخرى جزئى يحدث
عند حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الادراك
الاول يكون ثابت الوجه كله احتج الفلاسفة بانه تع لم يعلم الجزئيات
المتغيرة كما لو علم كون زيد فى الدار الان فعند تغير المعلوم

اى عند خروج زايد من الدار ان بقى الاول لزم الجهل وان لم
يبقى العلم الاول يلزم التغير فى صفاته واجيب بانه عند تغير المعلوم
لا يتغير العلم هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل بل تغير اضافة الصفة
الحقيقية وتعلقها فلا يلزم التغير فى الصفة الحقيقية بل فى التعلق
المسلمون يقولون ايضا بعلمه تعالى بالجزئيات بالوجه الكلى
ايضا فالجزئيات معلومة له تع بوجهين اذ كل جزئى فله وجه كلى الفرع
الثانى انه عالم بعلم مغاير لذاته خلافا للحكماء وجمهور المعتزلة وكذا
قدرته لنا ان البداهة تفرق بين قولنا ذاته عالم قادر وبين قولنا
علمه تعالى اما الصفة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهى التى سماها
ابو على الجبائى وابنه هاشم عالمية او صفة تقتضى الاضافة وهى
مذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة او صور المعلومات القائمة بانفسها
وهى المثل الافلاطونية فان افلاطون ذهب الى ان الكل معلوم مثلا
فى الخارج قائما بنفسه اذا التفت اليه النفس ادركه او صور المعلومات
القائمة بذاته تع كما هو مذهب ابن سينا واتباعه كان فى غير ذات
فى الحيوة اتفق جمهور العلماء على انه تع حى لكنهم اختلفوا فى
معنى كونه حيا فذهب الفلاسفة وابو الحسين البصرى من المعتزلة الى ان
حيوته تعالى عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة وذهب الباقون
الى ان الحيوة عبارة عن صفة تقتضى هذه الصحة فى ارادته
تع اتفق الجمهور على انه تع مريد وتنازعوا فى معنى الارادة فقال
الفلاسفة ارادته تع نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية
وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة ومنهم محمود الخوارزمى

ارادته تع هو علمه بنفع فى الفعل فهو داع الى الايجاد وذلك يوجب
كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع فى الفعل
ويسميه ابو الحسين بالداعية وقال الحسين النجاري كونه تع مريدا امر
عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي ارادته فى
فعل نفسه علمه بما فيه من المصلحة وفى فعل غيره الامر به وقال
اصحابنا وابو على الجبائي وابنه هاشم والقاضي عبد الجبار انها
صفة ثابتة على ذاته تع مغايرة للعلم والقدرة من جهة بعض مقدوراته
على بعض لنا ان تخصيص احد الضدين بالوقوع لابد له من مرجح
وهو ليس نفس القدرة لان نسبة القدرة فى الضدين على السواء
ولا العلم لان العلم تابع للمعلوم اى العلم بوقوع شيء فى وقت
معين تابع يكون ذلك الشيء بحيث يقع فيه لان ظله وحكايته عنه
فلا يكون الوقوع تبعا للعلم و لا لزم الدور فلابد من شيء
اخر صالح للتخصيص وهو الارادة

ارادته تع غير محدثة

وقال المعتزلة ارادة الله تع قائمة بذاتها اى بذات الارادة
حادثة لا فى محل وقالت الكرامية هى صفة حادثة لا فى محل احتاجت
الى ارادة اخرى ولزم التسلسل

الفصل الثاني فى سائر الصفات
اى فى صفات لا يتوقف عليها افعاله تع وفيه ستة مباحث

فى السمع والبصر اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا
فى معناه وقال الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري السمع والبصر
عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور من اصحابنا ومن
المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم والمسموعات

و

والمسموعات والمبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية على انه سميع ولفظ
السمع ليست حقيقة فى العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن
الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس فى العقل ما يصرف
الحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار بهما واذا كان سميعا بصيرا
يكون عالما ايضا بالمسموعات والمبصرات حال حدوثهما والحاصل ان
المسموعات والمبصرات كما هى متعلق علمه تع فهو متعلق سمعه وبصره
وهما صفتان قديمتان تعدان المتعلق بهما لادراك المسموعات والمبصرات
قال فى شرح المواقف والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما امنا
بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا
بعدم الوقوف على حقيقتهما

فى انه تع متكلم والدليل
عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وهذا الاجماع من الانبياء
ثبت بالتواتر والمسلمون بعد اتفاقهم على اثبات الكلام له تع اختلفوا
فى معناه فذهبت الاشاعرة الى ان كلامه تع ليس بحرف ولا صوت
بل هو المعنى القديم القائم بنفسه تعالى اى بذاته المعبر عنه بالعبارات
المختلفة وذهبت الحنابلة الى ان كلامه تع حرف وصوت يقومان
بذاته تع وانه قديم وقد بالغوا فى قدمه حتى قال بعضهم جهلا الجلد
والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وذهبت المعتزلة الى ان كلامه
تعالى اصوات وحروف ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تع فى غيره
كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبي عليه السلام فهو حادث وذهبت
الكرامية الى ان كلامه تع حرف وصوت يقومان بذاته تع وهو
حادث فاتفق الفريقان الاولان فى قدم الكلام واختلفا فى

حدوثه ولذلك قال في شرح المواقف انه في مبحث الكلام قياسين
متعارضين احدهما ان كلامه تع صفة له تع وكل ما هو صفة له تع
فهو قديم فكلامه تع قديم وثانيهما ان كلامه تع مركب من اجزاء
مرتبة متعاقبة في الوجود وهو الحروف والاصوات وكل ما هو كذلك
فهو حادث فكلامه تع حادث فافترق المسلمون الى اربع فرق
الاولى والثانية منها دفع معارضة القياس الثاني فقدحت الاشاعرة
في صغراه اي صغرى القياس وقدحت الحنابلة في كبراه وفرقتان
اخريان وهما المعتزلة والكرامية ذهبوا الى صحة القياس الثاني
ولما لزمهما دفع معارضة القياس الاول فقدحت المعتزلة
في صغراه اي صغرى القياس الاول وقدحت الكرامية قال شارح
المواقف واعلم ان المص رح صاحب المواقف مقالة في تحقيق
كلام الله تع ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على
مدلول اللفظ وتارة اخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ
الاشعري لما قال كلام الله تع هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان
مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى
صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه وانها ليست كلامه تعالى
حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ يتبعه لوازم كثيرة
فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع
انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تع حقيقة وكعدم طلب
المعارضة لكلام الله تع الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ

كلامه

كلامه تع حقيقة فوجب حمل لفظ في قول الشيخ كلام الله تع هو المعنى
النفسي على الاحتمال الثاني وهو الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسي
عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تع وهو
مكتوب في المصاحف ومقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة
والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة
فكيف يكون قديمة فجوابه ان ذلك الترتيب هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة
الالة والتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ
دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان
مخالفا لما عليه متاخرو اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيقته
انتهى ما قاله شرح المواقف عن المصنف ثم قال شارح المواقف ولا
شبهة في ان ما ذكره المص اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة
الى قواعد الملة والحاصل ان كلامه تع هو العبارات المنظومة
كما هو مذهب السلف على ما صرح به في اوائل شرح المواقف ثم ان كلامه
تعالى مغاير لعلمه وارادته لانه قد يخالفهما فانه تع امر ابا لهب بالايمان
مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما يخالف علمه قال المص والاطناب
في ذلك اي في الكلام كما اطنب فيه الامرفون قليل الجدوى فان كنه
ذاته وصفاته محجوب على نظر العقول خبر الله تع صدق لان
الكذب نقص والنقص على الله محال في البقاء اثبت الشيخ
ابو الحسن الاشعري واتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية
زائدة على الوجود يفسرونه اي البقاء تارة باستمرار الوجود
وتارة بانه معنى زائد يعلل به الوجود في الزمان الثاني كذا في شرح

المواقف وقالوا ان البقاء غير الوجود في الزمان الثاني وا
استدلوا على كون البقاء شيئا موجودا زائدا على الوجود بان
الوجود في الحوادث قد يتحقق بدون البقاء كما في اول الحدوث
ثم يعرض للوجود صفة هي البقاء ولما ثبت كون البقاء وجوديا
زائدا على الوجود في الحوادث ينعكس عليه بقاء الواجب تعالى
وانت تعلم ان دليلهم انما يدل على كون البقاء امرا مغايرا
للوجود بدلالة الانفكاك ولا يدل على كونه شيئا موجودا اذ
يجوز ان يكون امرا معنويا غير موجود في الخارج اذ كم من امر
معنوي يعرض لشيء بعد ان لم يكن كما ثبت له تعالى معية للعالم بعد
ان لم تكن مع ان المعية امر معنوي بالاتفاق ونفي كون البقاء
صفة موجودة زائدة على الوجود القاضي ابو بكر وامام الحرمين
والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس
الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه كذا في شرح المواقف
ولعل مرادهم ان البقاء هو كون الوجود في الزمان الثاني
وهذا الكون امر اعتباري ولا يعد الامر الاعتباري زائدا في الخارج
على المتصف به وان كان مغايرا له في العقل لعدم المغايرة في الخارج
يتوقف على وجود المغاير في الخارج فمرادهم من الزيادة المنفية
الزيادة في الخارج واما الزيادة في التعقل فلا سبيل لانكاره
مراد الفريق الثاني من البقاء في قولهم البقاء هو نفس الوجود
في الزمان الثاني هو بقاء الحوادث لان ذلك لا يعقل فيما
ليس بزماني كما صرح به الاصوليون واما بقاء الواجب تعالى فهو على

ما

ما حققه المص بمعنى امتناع عدمه قال المص في تحقيق هذه المسئلة اعلم
ان المعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لاكثر من زمان واحد
وقد عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني العقلية التي لا وجود
لها في الخارج واستدل الفريق الثاني على نفي وجود البقاء في الخارج
بان البقاء في الخارج لو كان موجودا في الخارج لكان باقيا ببقاء
الموجود في الخارج ولزم التسلسل في الامور الموجودة في الخارج
اه في القدم وذنه من شرح المواقف اتفق الجمهور على انه تعالى قديم
بنفسه تعالى لا بقدم وجودي زائد على ذاته ودليل كونه صفة موجودة
زائدة مثل ما مر دليل الاشعري ومقصوده هنا ان يقال القديم
قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد والجسم لا يوصف
بهذا القدم في اول حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم
يكن فيكون موجودا زائدا على الذات والوجود ويقاس عليه القدم
الذي هو التقدم بلا نهاية ولا يخفى ان معنى قدمه تعالى انه لا اول
له وهو معنوي سلبي ليس بموجود في الخارج في صفات اخر
اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري وهو الاستواء لقوله تعالى الرحمن
على العرش استوى واليد لقوله تعالى يد الله فوق ايديهم والوجه
لقوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين لقوله تعالى ولتصنع على عيني
والباقون اولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء
الاستيلاء قال في الكشاف الاستواء الاعتدال والاستقامة يقال
استوى العود وغيره اذا قام واعتدل ولما لم يكن حمله على
على حقيقته في حقه تعالى قال الشيخ انه صفة بلا كيف واول الباقون

بالاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر قال
المص والاولى اتباع السلف في الايمان بهذه الاشياء وردها الى
الله تعالى بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم عنه تع   الظاهر ان حاصل
المراد عليه التوقف عن الحكم بانها صفات زائدة على الذات على الصفات
المذكورة او مؤول بما ذكروه لكن المفهوم صريحا من شرح المواقف ان
مذهب السلف في اليد والوجه انهما صفتان زائدتان على الذات وعلى
سائر الصفات كما هو مذهب الشيخ الاشعري   زدته من شرح المواقف
قيل الجنب في قوله تع يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله صفة زائدة وقيل
المراد في امر الله واراد الجنب اي الجسم وتاويل الاصبع في قوله عم
ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن كتاويل اليد واما
اليمين في قوله تع والسموات مطويات بيمينه فتاويلها بالقدرة
التامة واما ورد في الاحاديث ان الله تع ضحك حتى بدت نواجذه فيمتنع
حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل الضحك مؤول بظهور
تاثير الخير وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان مستورا منه
وقال في شرح المواقف ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل اكثر
من الايات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على
الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا
عما يوجب ركاكته فعليك بالتامل فيها وحملها على ما يليق بها والله
المستعان وعليه التكلان   في التكوين قال بعض الحنفية
منهم ابو منصور الماتريدي التكوين صفة قديمة زائدة على السبع
المشهورة اخذ من قوله تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له
كن

كن فيكون فقيل جعل الله تعالى قوله للشيء كن مقدما على كونه الحادث
اعني وجوده والمراد ان يقول له تعلق التكوين ويعني التكوين مبداء
اخراج المعدوم من العدم الى الوجود فان تعلق التكوين بالحيوة
يسمى احياء وبالموت يسمى اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا
الى غير ذلك فرجع الكل الى التكوين وانما يتعدد هذه الاسما بتعدد
التعلقات   فظهر ان الشيخ ابو منصور يؤول القول بكن بتعلق
التكوين فالمعنى انما امره اذا اراد شيئا ان يتعلق تكوينه فيكون
والمحققون من المتكلمين على انه هي التكوين من الاضافات والاعتبارات
ونظيره كون الصانع تع قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا
ومعبودا لنا فقالوا التكوين تعلق القدرة والارادة بالاشيا
قالوا الدليل انما يقوم على ان التخليق والاماتة والاحيا
وغيرها مبداء حاصلا في الازل ولا يدل على ان ذلك المبداء
صفة اخرى سوى القدرة والارادة   القدرة نسبتها الى
وجود المكون وعدمه على السواء صالحة كونها مبداء للكل من
الجانبين فكيف يترجح كونها مبدا لاحد الجانبين   نعم لكن مع
انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين قال الاصفهاني والحق ان
القدرة والارادة بمجموعهما هما اللذان يتعلقان بوجود الاثر
فلا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى يسمى بالتكوين وقالوا اي مثبتوا
التكوين غير القدرة لان القدرة اثرها صحة الشيء اي امكانه
والصحة لا تستلزم الكون اي الوجود فلا يكون الكون اثرا
للقدرة بل اثر التكوين فثبت المغايرة بينهما   بان اثر القدرة

الكون لان الامكان مقتضى ذات الممكن وما كان ذاتيا للشيء
لا يكون بجعل الغير ولان الامكان علة لكون الشيء مقدورا فيتقدم
فهذا مقدور ولانه ممكن وذاك غير مقدور ولانه واجب او ممتنع
فثبت ان الامكان يعتبر مقدما على تعلق القدرة فلا يكون اثرا
للقدرة وانما يؤثرها القدرة في الكون غاية ما في الباب ان تأثير
القدرة مشروطة بتعلق الارادة والحاصل ان كلا من الفعل
والترك لا يصلح اثرا للقدرة ويحتاج صدور احدهما بعينه
الى مخصص هو تعلق الارادة بذلك فلا حاجة الى مبدا يجعل القدرة

في انه تع يصح ان يرى في الآخرة بمعنى انه ينكشف

لعباده المؤمنين انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة لا بمعنى
ارتسام صورة المرئي في العين اتصال شعاع خارج من العين الى
المرئي وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا
رؤيته تع بالمواجهة لاعتقادهم كونه تع في الجهة والمكان والله تع
منزه عن الجهة والمكان واستدل اصحابنا على جواز الرؤية
على استقرار الجبل وهو امر ممكن فكذلك المعلق به واستدل
منكروا الرؤية بقوله لا تدركه الابصار وبقوله تع لن تراني
واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان المراد عموم السلب وهو السلب
الكلي اذ يجوز ان يراد سلب العموم وهو ما يسميه المنطقيون
رفعا للايجاب الكلي ولو سلم عموم السلب فلم لا يجوز ان يراد
نفي الرؤية على سبيل الاحاطة لا نفي الرؤية مطلقا واجيب عن
الثاني بان لن لتاكيد النفي لا للتابيد واستدل اصحابنا على

ووقوع

وقوع الرؤية في الجملة في الآخرة بمثل قوله عليه السلام سترون
ربكم وقال شارح المواقف وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل
لا وقيل نعم والحق انه لا مانع في هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية
حقيقة

في افعاله تع ذكر فيه مسائل المسئلة الاولى

في افعال العباد كلها واقعة بقدرة مخلوقة له تع ولا تاثير لقدرة
العبد اصلا لا في الذات الفعل ولا في صفاته مثل كونه طاعة او معصية
بل الله تع جرى عادته بان العبد اذا صمم عزمه على الفعل يخلق
الله قدرة على ذلك الفعل ايضا مع القدرة لان
الاستطاعة اي القدرة مع الفعل عند الاشاعرة فصرف الارادة
جعلها متعلقة بالفعل فاذا صرف العبد ارادته للفعل يصير ذلك
الصرف سببا لصرف قدرته لذلك الفعل ومعنى كونه سببا له
كونه سببا لان يخلق الله تع في العبد قدرة متعلقة بذلك الفعل
كذا يفهم من كلمات الخيالي منه ان صرف القدرة لم يقع في العبد
ابتداء بل كان صرف العبد ارادته سببا لذلك وظهر منه ايضا
ان فعل العبد مخلوق لله تع ومكسوب للعبد لان كسب العبد هو تصميم
عزمه على الفعل وهو جعل ارادته متعلقة به اي بالفعل على ما
هو المفهوم صريحا من كلمات الاصفهاني وقال شارح المواقف والمراد
بكسب العبد الفعل مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك
منه تاثير ومدخل في وجود الفعل سوى كونه محلا له هذا مناف
ظاهرا لما فهم من الاصفهاني وفي هذه المسئلة اقوال اخر تقريرها
على ما قال الخيالي ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تع فقط

بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية فانهم قالوا لا
قدرة للعبد اصلا لا بطريق التأثير ولا بطريق الكسب بل العبد
بمنزلة الجماد المتحركة بالغواد ولعلهم ارادوا بقولهم ولا بطريق
الكسب لا بطريق المقارنة اي ليس للعبد قدرة مقارنة للفعل بلا تاثير
ايضا لان معنى الكسب على ما في شرح المواقف مقارنة الفعل العبد
لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك تاثير من العبد كما سبق
او المؤثر قدرة الله تعالى بمقارنة قدرة العبد بلا تاثير بل جرى
عادته تعالى على خلق قدرة الفعل في العبد مع الفعل عند صرف
العبد ارادته للفعل وهو مذهب الاشعري او المؤثر قدرة
قدرة العبد فقط بلا ايجاب بل باختياره وهو مذهب الجمهور
المعتزلة واستناع الخالق وهو مذهب الفلاسفة وامام الحرمين
منا وابي الحسين البصري من المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعالى
يوجد في العبد قدرة ان تلك القدرة توجب الفعل اذا
قارنت حصول الشرايط وارتفاع الموانع كذا في شرح المواقف
ولعل من شرايط ايجابها ارادة العبد الفعل او المؤثر مجموع
القدرتين على ان يؤثر في اصل الفعل وهو مذهب الاستاد وهو
جواز اجتماع مؤثرين على اثر واحد او على ان يؤثر قدرة العبد
في وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب
القاضي ابو بكر ان اصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين
ما نباشره من الافعال الاختيارية وبين ما نجده من حركات
الجمادات فانهم علموا بالبداهة ان الاختيارية مدخلا في الادلة

دون

دون الثاني ومنهم البرهان الدال على ان الله تعالى خالق كل شيء اي
شيء عن اضافة الفعل الى اختيار العبد على طريق التاثير جمعوا بين الامرين
وقالوا الافعال واقعة بقدرته تعالى وكسب العبد على معنى ان الله تعالى
اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على الفعل يخلقه وعلى هذا
يكون العبد كالموجود لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف في التكليف
وقال المحشي وهذا ايضا مشكل فان تصميم العزم ايضا فعل من الافعال
مخلوق الله تعالى فلا مدخل للعبد اصلا هذا وذلك لانه لم يبق
لان ينسب الى العبد الا اختياره وهو تصميم عزمه على الفعل لان
الفعل مخلوق الله تعالى وقد عرفت فيما سبق ان قدرة العبد ايضا
مخلوقة تعالى فاذا كان اختيار العبد ايضا مخلوقا له تعالى لم يبق للعبد
مدخل فكان حاصل الامر الجبر قال المحشي ولصعوبة هذا المقام
اي مسئلة خلق الاعمال انكر السلف على المناظرين في هذا المقام
لانه بحسب الغالب يؤدي المناظرة فيه الى دفع الامر والنهي ان لم
يجعل للعبد مدخلا اصلا في فعله والى الشرك اي جعل العباد
خالقين لافعالهم قال الاصفهاني وقال اهل التحقيق في هذا
المقام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين فهذا هو الحق
والتحقيق ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة في العبد ويجعلهما
بحيث لهما مدخل اي تاثير في الفعل لا بان يكون للقدرة والارادة
لذاتهما مدخل في الفعل بل وجوده مدخلهما في الفعل اي تاثيرهما
فيه انما هو بخلق الله تعالى اياهما على هذا الوجه وبعد ان يوجد الله تعالى
القدرة والارادة على هذا الوجه في العبد يقع الفعل بهما فان جميع

المخلوقات بخلق الله تع بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب
لا بان يكون الوسايط والاسباب لذاتها اقتضت ان يكون لها
مدخل في وجود المسببات بل بان يخلقها الله تع بحيث لها مدخل فيكون
الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تع ومقدورة
للعبد بقدرة خلق الله وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل   ولعل
حاصله ان الموثر اولا في فعل العبد قدرة العبد واختياره ولما كان نفس
القدرة والاختيار وتاثيرها مخلوقات له تع اولا كان الفعل الحاصل
بهما مخلوقا له تع بالواسطة فلان الموثر في الفعل قدرة العبد واختياره
لا جبر ولان قدرته واختياره وتاثيرها مخلوقات له تع لا تفويض ثم
قال الاصفهاني والاولى ان يسلك في هذا المقام طريقة السلف ويترك
المناظرة ويفوض علمها الى الله تع   في التوليد اعلم ان المعتزلة
لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا ان بعض افعالهم
كحركة اليد توجب فعلا اخر كحركة المفتاح سواء تعلق بالفعل
الثاني قصد من الفاعل او لا بل لو قصد عدم وقوع الفعل الثاني
قصد من الفاعل لا يوثر قصده فيه فلم يمكنهم اسناد الفعل المترتب
الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لان تاثير القدرة في شيء ابتداء
يتوقف على القصد والفعل المترتب لا يتوقف على القصد كما
عرفت فاضطروا الى القول بالتوليد وهو ايجا لتوليد ان
يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة
الاولى اوجبت الحركة الثانية سواء قصد الثانية او لم يقصد
وكما يتولد من الضرب الالم في المضروب ومن كسر الزجاج الانكسار

منها

فيها ومن القتل الموت في المقتول ومن العلم بالمقدمات العلم بالنتيجة
وقالوا ان كان الفعل صادرا من الفاعل لا بتوسط امر اخر فهو
بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد والجواب ان القول بالتوليد
يتوقف على اسناد الافعال الى العباد وغيره الا ان افعال العباد
شرط عادي لخلق الله تع الافعال التي زعموها متولدات ان
صرف العبد ارادتهم شرط عادي لخلق الله تع افعالهم وقدرتهم
لتلك الافعال مقارنة بها وانما قلنا مقارنة بها لما سبق من ان
الاستطاعة مع الفعل عندنا   ان بعض المعتزلة نفوا ثبوت
التوليد لفعله تع وقالوا جميع افعاله بالمباشرة وجوزه بعضهم وقالوا
يشهد به الحس في حركة الاعضاء والاوراق بحركة الرياح من فعل
الله تع بالمباشرة وحركة الاعضاء والاوراق متولدة من حركة
الرياح والجواب ان ترتب فعل على اخر لا يستلزم ان يكون فعل
الاخر سببا للترتب لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله تع ابتداء ويكون
الترتيب بمجرد اجراه كل ما ذكرنا ماخوذ من شرح المواقف
اختلفوا في ان الله تع هل هو مريد للكائنات او لا فذهب الاشاعرة
الى انه تع مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة
والعصيان وغير مريد لما لا يكون والارادة تابعة للعلم فكل ما علم
الله تع وقوعه يريده وكل ما علم عدم وقوعه لا يريده وذهبت
المعتزلة الى انه تع مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد
للخير والايمان والطاعة وقعت او لا ولا يريد الشر والمعصية والكفر
سواء وقعت او لا   في شرح المواقف بيان مذهب الاعتزال

تفصيل ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله تع وقوعه ويكره تركه وان
كان حراما فبعكسه اي يكره وقوعه ويريد تركه والمندوب يريد وقوعه
ولا يكره تركه والمكروه بعكسه اي يكره وقوعه ولا يريد تركه واما
المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة   ان
الله تع خالق الاشيا كلها باختياره وخالق الشيء باختياره يكون مريدا
له هذا دليل ان الله تعالى مريد للكائنات   دليل انه غير مريد لما
لا يكون فلانه تع علم من الكافر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه
لامتناع ان ينقلب علمه تع جهلا والله عالم بامتناع ايمانه والعلم
بالاستحالة الشيء لا يريد بالضرورة واحتجت المعتزلة على انه تع
لا يريد الكفر والمعاصي بوجهين الاول انه تع لو كان مريد كفر الكافر
وتداركه بالايمان بخلاف ما يريد بعد عند العقلا سفها   بان
الامر بخلاف ما يريده انما يعد سفها لو كان فايدة الامر منحصرا في ايقاع
المامور به وليس كذلك اذ يجوز فايدة الامر اظهار عصيان المامور به
توضيحه انه تع لما علم من الكافر الكفر اراده منه لكن امره بالايمان ليظهر
عصيانه فنظيره لو ادعى السيد عصيان عبده وانكره الحاضرون فان
السيد يامر عبده بشيء ولا يريد فعله ليظهر عصيانه   ان الكفر
لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضاء به منا والتالي بط لان
الرضاء بالكفر كفر   عنه بانا لا نسلم انه لو كان مرادا لكان قضاء
بل كان مرادا لكان مقتضيا لان قضاءه هو ارادته الازلية والرضا
انما يجب بالقضا لا بالمقضي   في القضا والقدر قال شارح المواقف
اعلم ان قضاء الله تع عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة

بالاشيا على ما هي عليه فيما لا يزال   اي في الاوقات الاتية وهو
ظرف لقوله هي عليه يعني ان القضا هو تعلق الارادة على ما هي به المحص
في تقديره وقدره ايجاده الاشياء على وجه مخصوص وتقدير معين اي
تحديد معين في ذاتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضا عبارة
عن علمه تع بكيفية ما ينبغي ان يوجد الموجودات على تلك الكيفيات
ويعنون بهذه الكيفيات احسن النظام واكمل الانتظام وهو ان علمه
تع بهذه الكيفيات هو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدا الفيضان
الموجودات على احسن الوجود والقدر عندهم عبارة عن خروج الموجودات
الى الوجود الخارجي باسبابها على الوجه الذي تقدر في القضا انتهى
فاللازم من كلماتهم هذه اذ القضا انما يتعلق اولا بالخير ولذا
قالوا الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك واما خير كثير
يتبعه شر قليل والمقضي بالذات هو الخير الكثير واما الشر القليل
فمقضي بالتبع قال في شرح المواقف في بيان مذهب الفلاسفة وانما التزم
فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا ينهدم به دور
معدودة ولئلا يتالم سابح في البحر والبر   في الحسن والقبح
لا قبح عقلا وشرعا في شيء من الاشيا من كونه مخلوقا لله تع سواء
كان افعال العباد او لا لانه مالك الامور كلها يفعل ما يشاء واما
الافعال من حيث كونها مكسوبة للعباد فقد تتصف بالحسن والقبح
الشرعيين هذا عند الاشاعرة   المعتزلة فقد قالوا القبح في نفسه
يقبح من الله تع كما يقبح منا وكذا الحسن وقد يدركان بالعقل فوقع

الاختلاف بين الفريقين في ان العقل هل له حكم في حسن الافعال وقبحها
ام لا بل الحاكم بهما الشرع فقط وتفصيل المقام على ما في شرح المواقف
ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول
كون الفعل صفة كمال كالعلم وكونه صفة نقصان كالجهل ولا نزاع
بين الفريقين في ان الحسن والقبح بهذا المعنى يدركان بالعقل يحكم
بان العلم حسن والجهل قبيح ولا يتوقف على حكم الشرع بالحسن والقبح
فيهما والمعنى الثاني كون الفعل ملايما للغرض ومنافرا له فما وافق
الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما خلا عنهما لا يكون حسنا
ولا قبيحا وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة
فيقال الحسن والقبح بهذا المعنى ايضا عقلي اي يدركان بالعقل لكن
هذا المعنى يختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق
لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم والمعنى الثالث كون الفعل
متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا وكونه متعلق الذم والعقاب
عاجلا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فالحسن والقبح بهذا
المعنى عند الاشعري شرعي وذلك لانهما لا يكونان لذات الفعل
وليس للفعل صفة لاجلها يكون حسنا وقبيحا بهذا المعنى الثالث
حتى يدرك الفعل ما به الحسن والقبح ويحكم بالحسن والقبح بل الامر
الشارع به فهو حسن وكل ما نهى الشارع عنه فهو قبيح حتى لو عكس
الامر لانعكس الحال   المعتزلة للفعل في نفسه اي مع
قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا
وثوابا او مقبحة لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك المقتضية

لهما هو ذات الفعل عند جمهور المتقدمين منهم وصفة حقيقية زائدة
على ذات الفعل عند بعض المتقدمين منهم وقال الجبائي منهم ليس
للافعال قبحها لذواتها ولا لصفات حقيقية لها بل لوجوه واعتبارات
واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم للتاديب او
للظلم ثم ان المعتزلة قالوا ان من الحسن والقبح ما يدركه العقل
ضرورة من غير نظر واستدلال كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار ومنها ما يدركه العقل بالنظر والاستدلال كقبح الصدق
الضار وحسن الكذب النافع ومنها ما لا يدركه العقل لا بالضرورة
ولا بالاستدلال كحسن صوم اخر رمضان وقبح اول شوال لكن
اذا ورد به الشرع يعلم ان ثم جهة محسنة او مقبحة فادراك الحسن
والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه
وللماتريدية موافقة للمعتزلة في ان حسن بعض افعال العباد
وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا كما يعرفان
شرعا وتمام البحث في التوضيح   في انه تعالى لا يجب عليه
شيء قال في شرح المواقف اعلم ان الامة قد اجتمعت على ان
الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب اما الاشاعرة
فقد قالوا كذلك من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه واما المعتزلة
فمن جهة ان كل ما هو قبيح منه تعالى يتركه وكل ما يجب عليه يفعله
ومبنى ذلك انهم يجعلون العقل حاكما بقبح بعض الافعال منه
تعالى وبوجوب بعضها عليه وهذا باطل لانه تعالى يفعل ما يشاء
لا وجوب عليه ولا استقباح منه لانه لو وجب عليه شيء فان لم

يو يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون
الفعل بحيث يستحق تاركه وان استوجب بتركه الذم كان الباري
ناقصا لذاته مستكملا بفعل ذلك الشيئ من المقدمة وقس عليه
الاستقباح ثم ان المعتزلة اوجبوا عليه امور خمسة الاول اللطف
وهو عندهم ان يفعل الله تع ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فيقولون
بعثة الانبياء واجبة عليه لانها لطف اي تقرب العبد الى
الطاعة وكل لطف فهو واجب عليه تع فنقول هذا الدليل
منقوض بامور لا يحصى منها انه يلزم ح انه يجب عليه تعالى
ان يبعث في كل عصر نبيا وان يجعل في كل بلد معصوما يأمر
بالمعروف وينهى عن المنكر وان يجعل جميع الحكام عادلين متقين
وذلك لا شك ان هذه لطف وكل لطف واجبة عليه الثاني
الثواب على الطاعة وهو اي الثواب على الله بطاعته ثوابا
لان طاعته لا يكاد في النعم السابقة فهو كاجير اخذ الاجرة قبل العمل
الثالث العقاب على الكبيرة قبل التوبة فان في تركه التسوية
المطيع والعاصي وهو قبيح وفيه ايضا اذن العصاة بالمعصية
والجواب انه لا تم التسوية فان الله تع وان عفى عن العاصي لكنه
لا يثيبه اثابة المطيع ولا نم الاذن فان رجحان ظن العقاب
يكفي في المنع عن المعصية الرابع ان يفعل الاصلح للعبد قال الدواني
ذهب معتزلة بصرة الى وجوب الاصلح في الدين فقط فيقال لهم
الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة انه لا يخلق

مع انه مخلوق حكاية شريفة قال الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي
ما تقول في ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية
ومات احدهم صغيرا فقال الجبائي يثاب الاول في الجنة ويعاقب
الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان
قال الثالث هلا عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن
قال الجبائي يقول الرب تعالى اعلم منك انك لو عمرت تفسقت
وافسدت فدخلت النار قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم
لم تمتني صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي الصغير
فبهت الجبائي فترك الاشعري مذهبه ورجع الى مذهب اهل
الحق الذي كان عليه السلف الصالح ثم اشتغل بهدم قواعد
المعتزلة وتشديد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه
العوض على الالام وهو اي العوض معروف عندهم بانه نفع مستحق
خال عن التعظيم والاجلال فانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما
صدر عن العبد من سيئة كالم الحد لم يجب عليه عوض وان لم
يقع جزاء فان كان الايلام من الله تع وجب عوض عليه وان كان
من مكلف اخر فان كان للمولم حسنات اخذ من حسناته واعطي من
عليه من عنده تع بما يوازي ايلامه   فيه ان الله تع
ليست معللة بالاغراض والعلل الغائية واليه ذهب الاشعرية
وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تع بشيئ من الاغراض والعلل
الغائية وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها
بالاغراض وقال اكثر الفقهاء لا يجب التعليل بالغرض افعاله

تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا احتجت الاشاعرة ان كل من
يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص
لا يقال غرضه تع من افعاله تحصيل مصالح العباد ولا تحصيل مصلحة
نفسه تعالى لانا نقول ان كان تحصيل مصالح العباد اولى بالنسبة
اليه تع من عدمه لزمه الاستكمال وان لم يكن اولى بل مساويا
او مرجوحا لا يصلح ان يكون غرضا بالضرورة احتجت المعتزلة
بان الفعل الخالي عن الغرض عبث والعبث قبيح بالضرورة فيجب
تنزيهه قال شارح المواقف قدس سره في الجواب عنه المعتزلة ان العبث
ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تع مشتملة على حكم ومصالح
لا تحصى راجعة الى مخلوقاته لكن تلك الحكم والمصالح ليست اسبابا
باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته بل هي غايات ومنافع لافعاله
وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله بالاغراض فهو محمول
على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية

فيما يتعلق بتكليفه تع عباده قالت المعتزلة الغرض من التكليف
تعريض العبد لاستحقاق الثواب والتعظيم اي تقريب العبد
اليه بالجري على مقتضى التكليف ليستحق العبد الثواب ولما
توقف الجري على مقتضى التكليف على وقوع التكليف كان التكليف
تقريبا للعبد الى الاستحقاق واستدلوا على ذلك بان تعظيم العبد
واعطاء الثواب بدون استحقاقه قبيح واجيب عنه بان هذا القول
بالقبح في افعاله تع وذلك باطل عندنا بل اي شيء ينسب اليه تع
فهو حسن فقالت الاشاعرة فائدة التكليف ان يحصل التميز للخلائق

من

بين السعيد في الازل والشقي فيه اي بين من تعلقت ارادته تعالى
في الازل سعادته وبين من تعلقت ارادته تع في الازل
بشقاوته فان من خلقه الله تع سعيدا يجري مقتضى التكليف فيعلم
انه سعيد ومن خلقه شقيا يخالف مقتضى التكليف فيعلم انه شقي
وحكمه تع لا يسئل الحكمة ويعترض هو تعالى على عباده ولا يعترض
عليه ويسئل ولا يسئل عنه كما قال الله تع لا يسئل عما يفعل وهم
يسئلون واعلم انه تع لما تمت مباحث الالهيات من الطوالع
ورايت في الالهيات المواقف وشرحه مباحث شريفة خلا عنها
الطوالع اردت ان الحقها بكتابي هذا تكثيرا للفائدة ونفعا
للطلبة   في امور وقع الاختلاف فيها بيننا وبين المعتزلة
الاول الطبع والختم والاكنة ونحوها مما وقع في القرآن في قوله
بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله ختم الله على قلوبهم وقوله تع
انا جعلنا على قلوبهم اكنة طبع عليه كمنع ختم كذا في القاموس
والختم على الشيء ضرب الخاتم على الشيء والاكنة الاغطية
جمع كنان وهو ما ستر الشيء فذهب اهل الحق الى ان هذه الامور
عبارة عن خلق الضلال في القلوب والمعتزلة اولوها بوجوه
الاول ان المراد منها سماها عليها ومطبوعا عليها ومجعولا
عليها اكنة كما في قوله تع وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن
اناثا اي سموهم بالاناث وهذا التاويل لاوائل المعتزلة
الثاني ان المراد وسم الله على قلوب الكفار بعلامات يعرفها
الملائكة فيتميز بها الكافر عن المؤمنين وهذا التاويل للجبائي

وابنوه من تابعهما الثالث ان المراد منع الله تعالى منهم اللطف
الموجب الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلم الله تعالى ان اللطف
لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم وهذا التاويل لبعض اصحاب عبد الواحد
من المعتزلة وانما اضطروا الى التاويل في امثال هذه المقامات
لانهم يقولون ان العقل حكم بقبح بعض الافعال منه تعالى وكل ما هو
قبيح منه تعالى يجب العقل بتركه البتة كما سبق في المسئلة الرابعة
ويدعون ان هذه الامور قبيحة عقلا والجواب انه لا قبيح بالنسبة
اليه تعالى الثاني التوفيق والهداية قال الشيخ الاشعري واكثر
الايمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة
وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة
وحمل الاشعري واكثر الايمة من اصحابه الهداية على معناه
الحقيقي اعني خلق الاهتداء وهو الايمان ومقابلها الاضلال
وهو بمعنى خلق الضلالة وفي شرح العقايد ثم قد يضاف الهداية
الى النبي عم مجازا بطريق كما يسند الاضلال الى الشيطان مجازا
ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى
الاهتداء انتهى والمعتزلة اولوا التوفيق والهداية بالدعوة
الى الايمان والطاعة واستدلوا بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم
فاستحبوا العمى على الهدى اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى
ولعل الجواب ان الهداية في هذه الاية مجاز عن الدلالة الى
الاهتداء نحو استدلت الاشاعرة على بطلان تاويل المعتزلة
بان الامة اجتمعت على ان الناس مختلفون في التوفيق والهداية

بعضهم

فبعضهم موفق ومهدي وبعضهم ليس كذلك فلو اول التوفيق والهداية
بالدعوة الى الايمان والطاعة كما قالت المعتزلة لاستوى جميع الناس
فيهما اي في التوفيق والهداية لان معنى موفق والمهدي على هذا
التاويل المدعو الى الايمان والطاعة اعلم ان المعتزلة يؤولون
الاضلال المسند اليه تعالى بوجدان العبد ضالا او بالتاويلات المذكورة
في تاويلهم الختم والطبع الاجل اعلم ان الاجل في الحيوان هو
الزمان الذي علم الله انه يموت فيه وههنا ثلثة مسائل
قال اهل الحق للاجل واحد خلافا للفلاسفة والكعبي من المعتزلة اما
الفلاسفة فقالوا ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل
رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين اي الطبيعيين واجالا اخترامية
بحسب الافات والامراض اي منقطعا عن الاجل الطبيعي واما الكعبي
فقال ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى
اجله الذي هو الموت قال اهل الحق المقتول مات
باجله الذي قدره الله له وعلم انه يموت فيه قال الخيالي ولو لم
يقتل لجاز ان يكون في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد
العمر ولا بالموت بدل القتل وزعم بعض المعتزلة ما عدا الكعبي
ان المقتول مات قبل الاجل الذي قدره الله تعالى وان القاتل
قطع اجله وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله
تعالى قال الخيالي فهم يقطعون بامتداد العمر لولا القتل واستدل
اهل الحق بقوله تعالى ما تسبق من امة اجلها واستدل المعتزلة بان
المقتول لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا لانه لو كان

سببا بالاجل الذي قدره الله تع فالقاتل يجلب لوح لا بفعله
امرا لا بالمباشرة ولا بالتوليد لانه يلزم على هذا التقدير
ان يموت وان لم يقتل واذا كان كذلك فهو لا يستحق ذما
ولا عقابا لا عقلا ولا شرعا لكنه مذموم معاقب واجيب
عنه بمنع الكبرى وحاصله ان القاتل انما لا يستحق الذم والعقاب
اذا لم يكن له مدخل في موت المقتول بكسب الفعل الذي يخلق الله
تع عقيبه الموت وذلك الفعل هو الضرب مثلا
ان الموت امر وجودي قائم بالميت مخلوق لله تع كما هو قول
البعض دليل قوله تع خلق الموت والحيوة والاكثر على انه
عدمي فليس بمخلوق اذ الخلق ايجاد المعدوم ومعنى خلق
الموت قدره ثم ان الموت الواقع عقيب القتل ليس بخلق
القاتل عندنا وكذا عند من يقول بكون العباد خالقا لافعالهم
وهم المعتزلة اذ ما هو مخلوق القاتل عند المعتزلة هو الضرب
وليس بكسب القاتل عنه بل هو مخلوق الله تع اذ قد جرى عادته
تع بخلق الموت عقيب الضرب والمعتزلة قالوا انه تولد موته من
فعل القاتل وضربه فالموت من فعل القاتل توليدا الا من فعله
تع عندهم لا مباشرة ولا توليد الرزق والحظ اي
النصيب واما في العرف فقد اختلف فيه كلمات العلماء ففسره
بعضهم بما يسوقه الله تع الى الحيوان فياكله وهو المشهور في العرف
كما قاله الخيالي وحاصله ما قدره الله غذاء الحيوان وذلك
قد يكون حلالا وقد يكون حراما قال في شرح العقائد وهذا اولى

من

من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تع
مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعلى هذا التفسير لا يتصور ان لا ياكل الانسان
رزقه فلا ما قدره الله تع غذاء للشخص يجب ان ياكله ويمتنع ان
ياكله غيره ولكن لا يوافق هذا التفسير ظاهر قوله تع ومما رزقناهم
ينفقون ويجيب عنه بما قررناه لان يكون رزقا لهم وفسره بعضهم بما ساقه
الله تع الى الحيوان حلالا كان او حراما فانتفع به للتغذي او غيره فيعم الرزق
بهذا التفسير المشروب والملابس والاولاد والعلم قال الخيالي فعلى هذا
يكون العواري رزقا وفيه بعد لا يخفى لعل المراد من العواري
ما وقع الانتفاع به ثم قال ويجوز على هذا التفسير ان ياكل شخص رزق
غيره ويوافقه قوله تع ومما رزقناهم ينفقون ههنا بحث لان
الرزق على هذا التفسير ما وقع الانتفاع به بالفعل فكيف يتصور
ان ياكل شخص رزق غيره لان كون ذلك الماكول رزقا للغير يتوقف
على انتفاع الغير به وهو ينافي ان ياكل شخص اخر فكيف يوافق هذا
التفسير قوله تع ومما رزقناهم ينفقون لان الظاهر ان الانفاق شامل
لانفاق ما انتفع به المنفق كانفاق القميص الملبوس ولانفاق ما لم ينتفع
به كانفاق القميص قبل اللبس ويمكن الجواب عنها بان المراد من قولهم
في التفسير الثاني فانتفع به تمكن من الانتفاع به فيطابق ما ذكره المص
في تفسيره قوله ومما رزقناهم ينفقون ان الرزق في العرف تخصيص الشيء
بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به فتامل ويمكن الجواب عن الاول ايضا
بانه يجوز ان ينتفع الغير بذلك الماكول لجهة اخرى غير الاكل ثم اعلم ان
جميع ما سبق من تفاسير الرزق انما هو عند الاشاعرة وشامل للحرام فالحرام

رزق عندهم واما عند المعتزلة فالحرام ليس برزق فهم
فسروا الرزق تارة بالحلال فاورد عليهم قوله تع وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها فللبهايم رزق فلا يتصور
في حقها حل ولا حرمة وفسروه تارة اخرى بما لا يمنع من الانتفاع
فعلى هذا لا يرد السؤال لكن يرد ان من اكل الحرام طول
عمره يلزم ان لا يرزقه الله تع وهو خلاف الاجماع من الامة
قبل ظهور المعتزلة وهذا السؤال يرد على تفسيرهم الاول
في الاسعار وهي الرخص والغلاء المسعر هو الله تع
على اصلنا وهو ان يخلق الاشيا بخلقه تع ابتداء ولو كان افعال
العباد كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع
اهلها اليه عليه السلام فقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال
المسعر هو الله تع واما عند المعتزلة فمختلف فيه قال بعضهم السعر
فعل مباشر من العباد ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع
والشرا بثمن مخصوص وقال اخرون هو متولد من فعل الله تع
في التكليف بما لا يطاق حاصل ما في شرح العقايد
واشار اليه الخيالي هو ان ما لا يطاق على ثلث مراتب الاول
ما يمكن في نفسه لكن يمتنع من العبد لعلم الله تع بعدم وقوعه
كايمان ابي لهب وهي المرتبة الاولى من مراتب ما لا يطاق فان
هذا مقدور للمكلف بالنظر الى ذاته وممتنع له بالنظر الى الله
تع بعدم وقوعه ومعنى كونه مقدورا انه يجوز تعلق القدرة
الحادثة اي قدرة المكلف به لا انه متعلق القدرة بالفعل لان

القدرة

لان القدرة الحادثة عندنا مع الفعل لا قبله ولا قبلا يتصور تعلقه
بما لم يقع ثم ان التكليف بهذا الحد جايز وواقع اتفاقا ولا خلاف
فيه للمعتزلة ما يمكن في نفسه لكن يمتنع من العبد عادة كخلق
الاجسام وحمل الجبل والطيران الى السماء وهذه هي المرتبة الوسطى
من مراتب ما لا يطاق والتكليف بهذا جايز عندنا وان لم يقع كما
دل عليه الاستقراء وقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما يتوهم
من ظاهر بعض الايات انه تكليف بهذا الحد كقوله تع فاتوا بسورة
من مثله فهو للتعجيز لا للتكليف ومنعت المعتزلة جواز التكليف به
لكونه قبيحا منه تع عقلا عندهم كما في الشاهد فان من كلف الاعمى
نقط المصاحف والزمن المشي الى اقصى البلاد عد سفيها وقبح ذلك
في بداية العقول والجواب انه تع لا يقبح منه تع شيء ولا يجب عليه
تع اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والمفهوم من كلام صاحب التوضيح
ان مذهب الماتريدية هنا كمذهب المعتزلة الا ان عدم جوازه
عند الماتريدية بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله وعند المعتزلة
بناء على ان الاصلح واجب على الله تع ما لا يمكن اي يمتنع
نفسه نحو جمع الضدين وقلب الحقايق وهي المرتبة الاقصى
من مراتب ما لا يطاق والتكليف به لا يقع ولا يجوز بالاتفاق اما
انه لا يقع فظ واما انه لا يجوز فلان جواز التكليف به فرع تصوره
ولا يمكن تصوره وفي شرح المواقف ان بعضا منا قالوا بوقوع
تصوره فما ذكره صاحب المواقف من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته
فرع تصوره يشعر بانهم لا يجوزونه في اسماء الله تع وفيه

ثلثة فصول الفصل الاول في ما اشتهر من الخلاف في ان الاسم هل
هو نفس المسمى ام لا وفيه مقدمة ومقصد المقدمة قال في شرح
المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع
الكلمة وقد يقيد اي تعريف الاسم بالاستقلال في الدلالة وبالتجرد
عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى
هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه وقد صرح في التلويح بان
المسمى والمدلول والمفهوم والمعنى واحد وانما الاختلاف بالاعتبار
فان الشيء من حيث يدل عليه اللفظ مدلول ومن حيث يحصل من اللفظ
مفهوم ومن حيث يقصد باللفظ معنى ومن حيث وضع اللفظ
مسمى وقد صرح فيه ايضا ان المسمى قد يطلق على الفرد ايضا بخلاف
المعنى فيقال لكل من زيد وعمرو وانه مسمى الرجل ولا يقال انه
معناه اه اللفظ الكلي كانسان ورجل وعالم له مفهوم وهو الامر
المتعقل الذي وضع اللفظ بازائه ولذلك المفهوم فرد موجود
في الخارج يصدق عليه ذلك المفهوم واما العلم كزيد فمدلوله هو
الشخص الموجود في الخارج لانه انما وضع له لا للامر المتعقل ويطلق
المسمى وغيره من الاسامي المذكورة على مدلول العلم ايضا
قال شارح المقاصد والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها
ذكر الشيء باسمه قال شارح المقاصد لا خفاء في تغاير
الاسم والمسمى والتسمية بمعانيها المذكورة وانما الخفي فيما ذهب
اليه بعض اصحابنا من ان الاسم اي ما صدق عليه اسم من الاسماء
كلفظ زيد وعمرو ورجل نفس المسمى اي مسمى ذلك الاسم وفيما ذكره

الشيخ

الشيخ الاشعري من ان اسماء الله تع ثلثة ما هو نفس المسمى وما هو غيره
وما هو لا عينه ولا غيره فهم يريدون مدلوله اي يريدون بما صدق
عليه اسم كلفظ زيد ورجل مدلوله اي مدلول ما صدق عليه
والحاصل ان النزاع ليس في لفظ اسم بل في افراده من الكلمات سواء
كانت علما له تع كلفظ الله او مما يطلق عليه تع بطريق التوصيف
كالعالم او غيرها كزيد ورجل لكن المراد في قضية النزاع مدلول
تلك الافراد على ما صرح به شارح المواقف لا ان الاصحاب اعتبروا
المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان
مدلول الخالق شيء ما له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء
ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول الاعم اي من المطابقي
والتضمني فاعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول
الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عينه
ولا غيره توضيح المقام ان بعض اصحابنا لما ارادوا من
الاسم كزيد ورجل مدلوله المطابقي كما صرح به شارح المقاصد
فان ارادوا ان المسمى ما وضع له اللفظ ومعلوم ان المدلول المطابقي
هو ما وضع له بعينه يصح ما قالوا ان الاسم نفس المسمى مطلقا اي سواء
كان من اسماء الله تع اولا فهو بمنزلة قولنا المدلول المطابقي نفس
الموضوع له ولا شك في صحته لان الاسم ان كان علما كلفظ الله
وزيد فمدلوله المطابقي الذات المشخص الموجود في الخارج وهي
نفس الموضوع له وان كان لفظيا كليا كالعالم فمدلوله المطابقي ذات
ما ثبت له صفة العلم اي هذا الامر المتعقل هو الموضوع له وان

اما دوا من المسمى الذات الموجودة في الخارج كما قالوا من العينية
صحيح في الاعلام لان مدلول اسم الصفة مفهوم ذات ما ماخوذة
مع الصفة فكيف يكون هذا المفهوم عين فرده الذي هي الذات
المعينة الموجودة في الخارج المتصفة بالعلم اللهم اذ يعمم العينية
للصدق والمطابقة واما الشيخ الاشعري فقد اراد من الاسم المدلول
الذي يتعلق به القصد سواء كان مدلولا مطابقيا او تضمنيا
كما يفهم من شرح المقاصد والمدلول المقصود من العلم معناه
المطابقي الذي هي الذات المعينة الموجودة في الخارج المجردة
عن اعتبار صفة معها والحق من اسم الصفة معناه التضمني الذي
هي الصفة واعلم صفته مع غيره الى ما هي عين ذاته كالوجود
والى ما غير ذاته نحو كالخلق والى ما هي لا عينها ولا غيرها كالعالم
واراد من المسمى الذات من حيث كما يفهم من المواقف وشرحه اي
الذات الموجودة في الخارج بلا اعتبار صفة من صفاتها معها
فلذلك قال الشيخ الاشعري قد يكون اسم اي مدلول اسم عين
المسمى وهو ذاته نحو من حيث هي وذلك اما بان يدل اسم تعالى
على الذات فقط ولا يدل على صفة معها نحو الله فانه اسم علم للذات
من غير اعتبار معنى فيها واما بان يدل على الذات مع صفة هي عين
الذات كالموجود فان مدلوله على ما اراده هو الخلق وهو غير
الذات من حيث هي عنده وقد يكون لا عين المسمى ولا غيره كالعالم
فان مدلوله على ما اراده هو العلم وهو ليس بعين الذات من
حيث هي ولا غيرها عنده قال المص في تفسير البسملة ان اريد

با

بالاسم اي اللفظ المؤلف من اسم اللفظ اي لفظ زيد ونحوه مما
هو فرد للاسم كافراده كلفظ زيد ونحوه يتالف من اصوات مقطعة
غير قارة الذات عين المسمى فمعنى هذه العينية ان ذات الشيء
عين ذاته لكن لفظ الاسم لم يشتهر بهذا المعنى واما قوله تعالى
سبح اسم ربك المراد به الاسم الواقع في هذا القول اللفظي
لانه كما يجب تنزيه ذاته من النقايص يجب تنزيه اسمه ايضا عن سوء
الادب واما ان اريد به اي بالاسم الصفة كما هو راي الشيخ الاشعري
فالقسم اي مدلوله وهو الصفة كانقسام الصفة عنده الى ما
هو عينه ولا الى ما ليس هو ولا غيره لعل حاصله انه اما ان
يراد بلفظ اسم افراده التي هي الالفاظ او الذات التي يصدق
عليها افراده او الصفة التي هي جزء من معاني افراده ليوافق
ما في شرح المقاصد لكن الصفة لا يكون جزء معنى كل لفظ فان
الاعلام لا يدل الا على الذوات ففي الكلام مسامحة ثم
المفهوم من شرح المواقف ان الشيخ اعتبر المدلول المطابقي لانه
لما اراد من المسمى الذات المجردة عن اعتبار صفة معها حكم بالتقسيم
المذكور فان الموجودات ذات ثبت له الوجود حكما ان الوجود
عين الذات كذلك معنى الذات الماخوذة مع الوجود عين الذات
لان الشيء اذا انضم اليه عينه لا يغاير نفسه بلا اعتبار الانضمام وكذا
معنى الخالق ذات ثبت له الخلق فكما ان الخلق غير الذات كذلك
الذات الماخوذة مع الخلق غير الذات لانه يتغير اذا انضم اليه غيره
يغاير نفسه بلا اعتبار الانضمام وقس عليها العالم المفهوم ان من

قال مدلول الاسم الذات من حيث هي وهذا كله في الاعلام
واما في مثل عالم فالامر مشكل لانا ان قلنا بخروج الصفة عن
المدلول لانا نقول بخروج التقييد بها فغاية ما في الباب
ان المدلول الذات مع التقييد لا الذات من حيث هي والمفهوم
منه ايضا ان من قال مدلول الاسم الذات باعتبار صادق عليه
بقول الاسم اي مدلوله غير المسمى الذي هو الذات من حيث هي
وهذا ظاهر في مثل عالم ومشكل في الاعلام والنكرات التي ليست
بصفة كالحجر والشجر وان قلنا ان مراده من الاسم المسمى
فبعض اسم علم كلفظة الله وبعضه صفة كالعالم فالاشكال
المذكورة باق   ان تتبع هذه المسئلة من الكتب المشهورة
لا تزيد الا حيرة فالاليق لمن اطلع على الاحتمالات في تبيين المراد
ان تحير اقربها محلا انتهى اعلم ان العلماء اتفقوا على المغايرة
بين التسمية والمسمى واما الاسم والتسمية فذهب جمهور اصحابنا الى
ان الاسم غير التسمية وارادوا ان الاسم هنا بالقول وبالتسمية
المعنى المصدري والمغايرة بينهما لا يحتاج الى البيان وذهب
بعض اصحابنا الى ان الاسم عين التسمية وهم ارادوا من التسمية
القول وكذا بالاسم فالنزاع لفظي وقالت المعتزلة الاسم
غير المسمى وعين التسمية   ينبغي ان يطلب لكلامهم ايضا محمل لا
ينافي بداهة العقل وقال الغزالي والمسمى والتسمية امور متغايرة
قطعا وهو اراد من الاسم القول ومن التسمية المعنى المصدري
وقال الامام الرازي الناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي

فضول

فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص كزيد وعمرو والمسمى ما وضع
ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار
مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظة كلمة اسم للفظ وضع
لمعنى مفرد ومن جملة تلك الالفاظ لفظة الكلمة فيكون لفظ الكلمة اسما
لنفسها فالحد هذا الاسم والمسمى قال الامام هذا ما عندي في هذه المسئلة
في اقسام الاسم على الاطلاق اعلم ان الاسم الذي يطلق
على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء
من حيث هو او يؤخذ من جزئها اي جزء الذات او من وصفها الخارج
اي الخارج عن الذات لكنه داخل في مفهوم الاسم المشتق منه او من
الفعل الصادر عنها كذا في شرح المواقف   المراد من الاخذ
الاشتقاق ومعنى المشتق الذات مع الحدث فلا يتصور فيما يكون
مسماه ذات الشيء من حيث هي فلعل الاخذ هنا للتشاكل والمراد
منه ان يكون المدلول الذات وفي الاخذ من الجزء الذات مع الجزء
والجزء ليس بحدث فليتامل هنا الاول نحو الله فانه اسم علم موضوع
لذاته من غير اعتبار معنى فيه والثاني نحو الجسم اذا اطلق على الانسان
والثالث ثلثة اقسام لانه اما ان يكون ماخوذا من الوصف الحقيقي
اي الموجود كالعالم او من الوصف الاضافي كالعالي او من السلبي
كالقدوس والرابع نحو الخالق فهذه اقسام الاسم على الاطلاق ثم
تنظر ان اي قسم من هذه يمكن في حق الله تع اما الاسم الماخوذ
من الذات فامكانه فرع امكان تعقل ذاته تع فمن ذهب الى جواز
ان يكون له تع اسم بازائه حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع

تعقل ذات لم يجوز له اسماء مأخوذا من ذاته لان وضع الاسم
لمعنى فرع تعقله   فلزم القول باشتقاق لفظة الله وانكار علميته
واعترض شارح المواقف بان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم
بجلي الذات لا يتوقف على تعقل كنه الذات اذ يجوز ان يتعقل ذات
مخصوصة بوجه من وجوهها ويوضع الاسم لتلك الذات المخصوصة ويكون
ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم ذلك الاسم فان لفظة
الله اسم علم له كونه موضوعا لذاته من غير اعتبار معنى فيه ومصحح هذا
الوضع انه تعقل ذاته تع ببعض وجوهها اي صفاته مثل علمه وارادته
وقدرته ثم وضع لفظة الله على ذاته المتعقل بهذه الوصف من
غير ان يدخل هذه الوجوه في مفهوم لفظة وقال شارح المقاصد
يجوز ان يكون الواضع هو الله تع واما الاسم المأخوذ من الجزء
فمحال عليه تع اذ لا يتصور لذاته تع جزء حتى يطلق اسم مأخوذ
منه عليه تع واما الاسم المأخوذ من الوصف الخارجي فجائز في حقه
تع ايضا كالخالق والرازق   ثم ان تسمية الله تع بالاسماء
توقيفية يتوقف اطلاقها على اذن الشرع ومعنى اذن الشرع
وقوع الاطلاق بذلك الاسم في الكتاب او السنة وذلك للاحتراز
عما يوهم باطلا ولم يكتف في عدم ايهام الباطل بادراك العقل
بل توقف على اذن الشارع للاحتياط وليس النزاع في اسماء
الاعلام الموضوعة لذاته في اللغات كلفظة الله في العربية ولفظة
يزدان في الفارسية فانه لا نزاع في جواز اطلاقها من غير توقف
على الاذن وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال

فذهب

فذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تع
بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تع اسم يدل على اتصافه
تع بتلك الصفة سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم
يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا
كل لفظ دل على معنى ثابت لله جاز اطلاقه عليه تع بلا توقيف
اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه   ولم يجز ان يطلق
عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة وذهب
الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار
والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فقد
ورد في الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا
واحدة من احصاها دخل الجنة وليس في الصحيحين تعيين تلك
الاسماء ولكن البيهقي والترمذي عيناها كما سيذكر وانما
قيل في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فالمولى
والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى
وذي الاكرام واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطول وذي
القوة وذي المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان
والمنان قال في شرح المواقف وقد ورد في الحديث في رواية
ابن ماجه اسماء ليست في الرواية المشهورة كالقائم القديم
والوتر والشديد والكافي وغيرها يعني انه ذكر في رواية
هذه الاسماء بدل بعض ما ذكر في رواية غيره والعدد بحاله
في شرح المقاصد والمشهور ان من احصاها عدها او تلفظ بها

اصحابه
حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان تذكر بلا اعراب ليكون
وليتخلق بما هو متصف كمالك الملك وذي الجلال وقيل حفظها و
التامل في معانيها وقال في شرح المواقف تلبحصها طمعا في دخول
الجنة   وهو اسم خاص بذاته تع لا يطلق على غيره اصلا فقيل
هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه
والمروي عن ابي حنيفة والشافعي والغزالي وقيل مشتق واصله الاله
حذفت الهمزة الثانية لثقلها وادغم اللام وهو من أَلَهَ اي
عبد فالعبد ا تو ليعني فعبد اتخذ غيره عبدا نفيه اله ح
تاله وقيل من الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية وهي
كونه معبودا للخلائق ومحارا للعقول اي محل حيرة لها
قال البيضاوي في تفسيره هما اسمان للمبالغة من
رحم والاحسان واسماء الله تع انما توخذ باعتبار الغايات
التي هي افعال دون المبادي التي تكون انفعالات والرحمن
ابلغ من الرحيم لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى انتهى
ولكن اخذها باعتبار الغاية قال في شرح المواقف في تفسيرها اي
مريد الانعام على الخلق فمرجعهما صفة الارادة وقيل معطي
جلايل النعم ودقايقها فالمرجع صفة فعلية اقول المعطي
جلايلها معنى الرحمن ومعطي دقايقها معنى الرحيم على ما يفهم من
صريح كلام البيضاوي في تفسيره فانظر اليه   اي يعز من يشاء
ويذل من يشاء ولا يذل على صيغة المجهول اي يمتنع اذلاله فمرجعه
صفة فعلية وسلبية وقيل معناه التام القدرة فمرجعه صفة القدرة

اي

اي البراءة عن المعايب وقيل هو الذي لا يدركه
الاوهام والابصار فهي صفة سلبية على وجهين   اي
ذو السلامة عن النقايص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فهي
صفة سلبية اقول انما اخذ هذه المبالغة وهي عموم السلامة
من حمل المصدر وهو السلام عليه تعالى كما في رجل عدل وقيل
معناه منه وبه السلامة اي هو المعطي السلامة في المبدا والمعاد
فهي صفة فعلية وقيل يسلم على خلقه كما قال الله تع سلام قولا
من رب رحيم ومعنى الاية لهم سلام يقول الله لهم قولا من
جهته اي يسلم الله لهم عليهم فهي صفة كلامية   هو المصدق
لنفسه فيما اخبر به كالوحدانية مثلا اخبره تع بها في قوله تع
شهد الله انه لا اله الا هو والمصدق لرسله فيما اخبروا به
عنه تع وكلا التصديقين اما بالقول نحو تصديق نفسه
في اخباره بالوحدانية بقوله لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا وتصديق رسله في دعوى الرسالة كقوله محمد رسول
الله فهي صفة كلامية واما بخلق الدليل نحو تصديق نفسه
في الاخبار بالوحدانية بخلق نظام العالم على الوحدانية
وتصديق رسله بخلق المعجزات الدالة على صدق الرسل
فهي صفة فعلية وقيل معناه المومن لعباده المومنين من
الفزع الاكبر اي جاعلهم امنين منه اما بفعله وايجاده
الامن والطمانينة في قلوبهم فيرجع الى صفة فعلية او باخباره
اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية   اصله

سو يمن عليه وزن مفيعل من الامن قلبت همزته هاء ومعناه
الشاهد وهو كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع الى صفة
العلم واخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة كلامية
وقيل معنى المهيمن اى الصادق فى قوله فيكون صفة كلامية
وقيل هو بمعنى الحفيظ قيل معناه لا اب له ولا ام له
وقيل لا يحط عن منزلته ولا مثل له ويرجع الكل الى صفة
سلبية وقيل يعذب من اراد وقيل من اراد عليه ثواب العليين
فيرجع الى صفة فعلية هى التعذيب والاثابة وقيل القادر
والغالب ومنه المثل من عز بز اى من غلب سلب قيل من
من الجبر بمعنى الاصلاح اى المصلح لامور الخلايق فانه جابر
كل كسر اى على منكسر ومنه جبرا لعظم اى اصلح وقيل من الجبر
بمعنى الاكراه يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا
اكرهه اى خلقه ويحملهم على ما يريد فرجع على المعنيين
صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال بعظم البناء فانه متعالى
من ان يناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار
ومنه نخلة جبارة اذا طالت وقصرت الايدى من ان
يتنال اعلاها فرجع الى صفة سلبية وقيل لا يبالى بما كان
وبما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى بانه الذى لا يتمنى
ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فرجع الى الصفات
السلبية وقيل هو العظيم وهذا منقول عن ابن عباس
رضى الله عنه وهو صاحب المواقف العظيم بقوله اى

اسم

انتفت عنه صفات النقص فرجع صفة سلبية وقيل معنى العظيم
انتفى عنه جميع صفات النقص وحصل له جميع صفات الكمال
فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية قيل فى معناه
ما قيل فى معنى العظيم وما قال بعض شارح الحديث من ان
المتكبر هو المتعال من صفات المخلوقين يرجع الى المعنى الاول
للعظيم وقال الغزالى المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل
حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة
كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق
الا الله تعالى وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر
مبطلا قال البيضاوى فى تفسيرهما فى سورة
الحشر الخالق المقدر للاشيا على مقتضى حكمته البارى الموجد
لها بريا من التفاوت اقول فاذا تأملت قال البيضاوى
فى سورة البقرة الخلق ايجاد الشئ على تقدير واستواء
واصله التقدير يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس
انتهى وهذا المنقول يقتضى ان معنى الخالق فى الوضع
الموجد للاشيا على تقدير واستواء فلم حمل الخالق فى سورة
الحشر على اصل معناه وهو المقدر قلت لئلا يلزم التكرار
مع قوله البارى فان المعنى الوضعى للخالق عين معنى البارى
ولذا وقع فى شرح المواقف ان معناهما واحد اى المختص
باختراع الاشيا قال بعض شارحى الحديث قلما يستعمل البارى
فى غير الحيوان اى ايجاده قال البيضاوى فى تفسيره

المصور الموجد لصور الاشياء وكيفياتها كما اراد وايضا
ومن اراد الاطناب في شرح هذه الاسماء الثلثة واخواتها
فعليه بكتاب المسمى بمنتهى وقال شارح المواقف هذه الاسماء
الثلثة من صفات الفعل   اي المريد لازالة العقوبة
عن مستحقها فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من
العفو بمعنى السترا اقول ولما كان الغفار من صيغ المبالغة
قال بعض شارحي الحديث في بيان معناه اي الذي يغفر
ذنوب عباده مرة بعد اخرى   غالب لا يغلب عن
صفة المجهول فهو صفة فعلية وسلبية اقول معنى القهر
الغلبة واما انتفاء المغلوبية فهو مفهوم من صيغة المبالغة
وقال بعض شارحي الحديث القهار اي الغالب على جميع
الخلايق اقول هذا يرجع الى المعنى الاول لانه تع اذا
كان غالب على جميع الخلايق لا يكون مغلوبا بالواحد منهم
تدبر   كثير العطايا بلا عوض فيكون صفة فعلية
يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به ماكول ومشروب
وملبوس فهو من صفات الفعل وعمم بعض شارحي الحديث
الرزق هنا للمباح والمحظور بناء على ان الحرام رزق
عند اهل السنة خلافا للمعتزلة   ميسر العسر وقيل
خالق الفتح اي النصر وهو على التقدير من راجع الى
الصفات الفعلية وقيل بمعنى الحاكم وقيل بمعنى الفاصل والفصل
اما بالقول فيكون الفتاح صفة كلامية واما بالقضاء وتعلق

الارادة وبالقدرة فيرجعها الى صفة الارادة والقدرة كذا في
شرح المواقف وشرح الحديث ومشتق من الفتاحة وهي الحكم ومنه
قوله تع ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وقيل الحاكم بمعنى المانع
فهو صفة فعلية   العالم بجميع الاشياء فهو صفة حقيقية اقول
ينبغي ان يعني الحقيقة انه لا تكون اضافية لكن من الصفة الحقيقية
ما تكون محضة اي خالصة عن الاضافة الى المخلوق كالوجود
والحيوة ومنها ما تكون ذات اضافة كالعلم والقدرة فالعلم من
القسم الثاني   اي الذي يمسك الارزاق عن عباده
ويقبض الارواح عند الممات كذا في شرح الحديث قال في المواقف
القابض المختص بالسلب يعني القبض بمعنى السلب   الذي
يبسط الرزق لعباده ويوسعه ويبسط الارواح على اجسادهم
عند تمام الاجساد كذا في شرح الحديث قال في شرح المواقف
الباسط المختص بالتوسعة في العطية   واضع البلية من
الخفض وهو الوضع   المعطي للمنازل   معطي
العزة اي القدرة والغلبة   الموجب لحط المنازل
فهذه الصفات من القابض الى هنا كلها صفات فعلية
معناها ظ   بفتح الكاف بمعنى الحاكم وقد عرفت معنى الحاكم
ومرجعه من الصفات وقيل الحكم هو المصيب على موقوله وفعله فمرجع
الحكم الى هذه الصفات   اللطيف بالضم الرفيق على ما في
القاموس فمعنى اللطيف بعباده المحسن الى خلقه بايصال النافع
اليهم بلطف اي برفق على ما في القاموس ايضا ويجي اللطف

ايضا بمعنى الدقة والخفاء على ما في القاموس فيطلق اللطيف على المعنى
العالم بخفايا الامور ودقائقها على ما في القاموس ايضا فاللطيف
على المعنى الاول يرجع صفة الفعل وعلى الثاني الى صفة العلم على
ما في شرح المواقف وشرح الحديث اللطيف هو الذي لطف اي دق
وامتنع عن ان يدرك بالكيفية اقول وهذا مبني على المعنى الثاني
للطيف ورجعها الى السلب معناه العليم فهو صفة علمية
وقيل معناه المخبر فهو صفة كلامية لا يعجل العقاب للعصاة
قبل وقته المقدر فيرجع الى السلب وقد مر معناه في تفسير
الجبار كالغفار بلا فرق وقد سبق المجازي
على الشكر ويسمى جزاء الشكر شكرا على سبيل المشاكلة
وهي ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها وقيل معنى الشكور انه يثيب على
القليل من الطاعة الكثير من النعمة وعلى التقديرين فهو
صفة فعلية وقيل معناه المثني على من اطاعه فيكون صفة
كلامية هو كالمتكبر في المعنى كذا في المواقف وقد
سبق معنى المتكبر اقول لكن المعنى الذي نقله شارح المواقف
من الغزالي للمتكبر لا يصح ان يكون معنى لهذين الاسمين
لان ذلك المعنى الذي نقله شارح رؤية الغير حقيرا بالنسبة
الى ذاته ومعناهما كون الغير حقيرا بالنسبة الى ذاته تأمل
معناه العليم من الحفظ الذي هو ضد السهو ومرجعه
العلم وقيل لا يشغله شيء عن شيء فهو صفة سلبية وقيل

يبقى صور الاشياء فهو صفة فعلية من الحفيظ الذي يضاد التضيع
قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى وكان الله على كل شيء
مقيتا من اقات على الشيء اذا قدر واشتقاقه من القوت فانه
يقوي البدن ويحفظ وقال في شرح المواقف المقيت خالق الاقوات
وقيل المقتدر فيرجع على التقديرين الى الفعل وقيل معناه الشهيد وهو
العالم بالغائب والحاضر فيرجع الى العلم الكافي بخلقه ما يكفي
العباد في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية وقيل المحاسب باختيار المكلفين
بما فعلوا من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية كالمتكبر وقد سبق
قال المحقق الشريف في تعريفات الجلال من الصفات ما يتعلق بالقهر
والغضب والجمال ما يتعلق بالرضا واللطف ذو الجود وقيل
يعفو الذنوب وفي بعض شرح الحديث الكريم هو الذي اذا قدر
عفا واذا وعد وفى واذا اعطى زاد على منتهى الرجاء ولا يبالي
كم اعطى ولمن اعطى وان رفعت الى غيره حاجة لا يرضى
واذا جفي عاتب وما استقصى ولا يضيع من لاذ والتجأ ويغنيه عن الوسائل
والشفعاء فمن اجتمع له جميع ذلك لا بالتكلف فهو الكريم المطلق
وذلك له تعالى فقط العليم الحفيظ قال الغزالي هو اخص
من الحفيظ لان الرقيب هو الذي يراعي الشيء اي يحافظه بحيث
لا يغفل عنه اصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لو عرفه الممنوع عنه
الممنوع عن ذلك الشيء لما اقدم عليه اصلا فكانه يرجع الى العلم والحفظ
لكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه ومحروس عن التناول
يجيب الادعية هو الذي وسع وجوده جميع الكائنات

وقيل هو المنعوت بصفات الجلال والجمال

وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان عن شان
فذو الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال
على ما ينبغي   الودود من الود بمعنى المحبة كالحلوب بمعنى
المحلوب وقيل معناه الواد كالصبور بمعنى الصابر اي يود الخير
لعباده المؤمنين   هو مبالغة من المجد ويجي بمعنى شرف الذات
وحسن الفعال وسعة العطا فعلى الاول بمعنى شريف الذات وعلى الثاني
بمعنى جميل الافعال وعلى الثالث بمعنى واسع العطا وقال البيضاوي
في تفسير المجيد العظيم في ذاته وصفاته واجب الوجود تام القدرة
والحكمة   بمعنى باعث من في القبور وقيل باعث الرسل الى الامم
فسر البيضاوي في قوله تع وادعوا شهداءكم بثلثة معان
الحاضر والناصر والقايم بالشهادة وبالكل جايز هنا فانه تع
حاضر لا يغيب عنه شي وناصر لاوليائه وشاهد على وحدانيته قال
الله تع شهد الله انه لا اله الا هو قال شارح المواقف الشهيد
العالم بالغايب والحاضر   قال في شرح الحديث المحقق وجوده
اي الثابت فاحق الموجودات بان يكون حقا هو الله تع قال في
شرح المواقف معناه العدل وقيل الواجب لذاته اي لا يفتقر في وجوده
الى غيره وقيل معناه المحق اي الصادق في القول وقيل مظهر الحق
على ما صرح به في شرح الحديث   اقول قد جاء حق بمعنى ثبت
وبمعنى وجب ولم اجده في القاموس بمعنى عدل لكن الحق معنى اخر
وهو الجدير كما في القاموس ولو كان بمعنى الحق هنا الجدير للعبادة
لم يبعد   الموكول اليه امور الخلق فان كل عباده وكلوا اليه

مصالحهم

مصالحهم اعتمادا على احسانه كذا في شرح المواقف   يعني وكله اليه
وكلا ووكولا اسلمه وتركه على ما في القاموس فالموكول اليه المسلم اليه
وقد فسروا الوكيل ايضا بالمتكفل بامور الخلق وحاجاتهم ومعنى
المتكفل المتضمن لان معنى الكفيل الضامن على ما في القاموس ولم يذكر
للوكالة مجازا باعتبار ان من سلم اليه الامور يتضمنها عادة ولعل
تفسير الوكيل بالقايم بامور العباد وغيره ما وقع في شرح الحديث من
قبيل المجاز ايضا ومعنى المجاز هنا انه لا خلاف وضع اللغة والا فهو
يصير حقيقة شرعية بعد غلبة استعمال الشرع   القادر على كل امر
المتانة الشدة والصلابة على ما في القاموس فالمتين بمعنى
الشديد والمراد شديد القوة كما في شرح الحديث فما في شرح المواقف
من ان معنى المتين غير معناه القدرة فهو يرجع الى شدة القوة
الناصر وقيل بمعنى القايم بالامر كذا في شرح المواقف وبمعنى
المحب كما في شرح الحديث وبمعنى القريب كما في القاموس   الحمود
وهو صفة اضافية كذا في شرح المواقف وفي شرح الحديث يحمد نفسه
ازلا ويحمده عباده ابدا   العالم الذي يحصي المعلومات ويحيط
بها احاطة العاد لما يعده كذا في شرح الحديث وهو يشعر بان الاحصاء
العد اريد به العلم مجازا وفي شرح المواقف قيل معنى المحصي المنبي
عن عدد كل معدود فيرجع الى صفة الكلام وقيل القادر
معناها الموجد لكن الايجاد اذا لم يكن مسبوقا بمثله يسمى
ابداء واذا كان مسبوقا بمثله يسمى اعادة والله تع ابدا خلق الخلائق
ثم يعيدهم بعد الهلاك كذا في شرح الحديث   خالق الحيوة

خالق الممات الذي يصح ان يعلم ويقدر وكل ما يصح له تع فهو
واجب له تع لا يزول كذا ذكره البيضاوي القائم القيام بتدبير الخلق
وحفظه وزنه فيعول من قام بالامر اذا حفظه كذا ذكره البيضاوي
الغني اي الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم كذا
في شرح المواقف اقول العل من وجد بمعنى ادرك فمعناه لا يفقد شيئا فهو ضد
الفاقة كذا في شرح الحديث بمعنى المجيد كالعالم بمعنى العليم لكن الفعيل اكثر
مبالغة كذا في شرح الحديث وقد مر معنى المجيد قال في شرح القاموس مجد
ككرم مجدا او مجادة فهو ماجد ومجيد قال في القاموس الاحد
بمعنى الواحد ويوم من الايام جمعه احاد واحدان وقال في جمع الواحد وحدان
قال في شرح الحديث الواحد هو الذي لا يتجزى ولا يتصور فيه التجزي
فالواحد هو الذي لا جزء له وكذا معنى الاحد لانه بمعنى الواحد
كما في القاموس قال في شرح المواقف وقد يروي لا واحد بدل الاحد
وقد يفرق بينهما فيقال هو احدي الذات لا تركيب فيه وواحد
في الصفات اي لا شارك له فيه الصمد اي المقصود اليه
في جميع الحوائج قيل بمعنى العالي الدرجة وقيل بمعنى السيد وهو المالك وعلى
التقادير الثلثة هو صفة اضافية وقيل بمعنى الحليم اي لا يضطرب
بافعال العصاة فيكون سلبية وقيل انه مبدل من التاء بمعنى المصمت
وهو ما لا جوف له وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام
معناهما ذو القدرة والثاني ابلغ من الاول
كلاهما على صيغة الفاعل من التفعيل يقدم من يشاء ويؤخر من
يشاء لم يزل ولا يزال اي الحقيقي انه قبل كل شيء وليس

قبله

قبله شيء وبعد كل شيء وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان
وفي شرح الحديث منه المبتداء اولا واليه يرجع والمصير اخرا
العلوم بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية وقيل بمعنى
الغالب من ظهر فلان بمعنى فلان اي قهره فهو صفة سلبية كذا في
المواقف الظاهر انه على المعنى الثاني صفة فعلية
المحتجب عن الحواس بحيث لا تدركه اصلا فيكون صفة سلبية
وقيل العالم بالخفيات الوالي قال في القاموس الولاء
الملك المنزه عن صفات المخلوقين بفتح الباء فاعل
البر بكسر الباء وهو الاحسان الرجاع اي يرجع بفضله
على عباده اذا تابوا اليه من المعاصي قال المص في تفسير قوله تع
فتاب عليه اصل التوبة الرجوع فاذا وصف بها العبد اريد بها
الرجوع عن المعصية الى الطاعة واذا وصف بها الباري تع
اريد بها الرجوع عن العقوبة الى المغفرة العاقب
لمن عصاه كذا في شرح المواقف قال في القاموس النقمة بالكسر
وبالفتح المكافاة بالعقوبة قال البيضاوي النقمة عقوبة المجرم
والفعل منه نقم بالفتح والكسر فعول من العفو وهو المحو
فالعفو الماحي للسيئات والمجاوز لاثارها من مجازاتها الاعمال
قال في القاموس الرافة اشد الرحمة وفي شرح الحديث الروف
كثير الرحمة اقول المراد بالرحمة غايتها فهو اما بمعنى التفضل
او ارادة التفضل كما سبق فرجع الروف على هذا اما الفعل
او الارادة وقال في المواقف الروف المريد للتخفيف او فعل

هذا يرجع الى الارادة   بضم الميم السلطان والعظمة كذا في
القاموس والمالك بمعنى المتصرف ولعل المراد من المالك متعلق سلطنة
ولذا قيل في تفسيره المتصرف في مخلوقاته كما يشاء تصرف المالك
قاله في المواقف هو كالجليل ولعله بيان ذو الجلال فقط
وقال البيضاوي في بيان معناها ذو الاستغناء المطلق والفضل
العام اقول فهذا ينبئ ان معنى الجلال الاستغناء المطلق
العادل من اقسط اي عدل وقسط اي جار كذا في شرح المواقف
وفي شرح الحديث فكان الهمزة في اقسط للسلب   اي الخصوم
يوم القضاء   لا يفتقر الى شيء الغني الذي يغني اي عباده
عن غيره كذا في شرح الحديث   هو الذي يرد بسبب الهلاك
والنقصان في الاديان والابدان بما يخلقه من الاسباب المعدة
للحفظ والذي يمنع اعدائه من ان يؤذوا اولياءه كذا
في شرح الحديث   منه الضر والنفع   الظاهر
بفعله المظهر لغيره   يخلق الهدى في قلوب المؤمنين
اي المبدع المخترع بلا اقتداء مثال سابق وقيل بديع في نفسه
اي لا مثل له   لا اخر له   الباقي بعد فناء الخلق
العدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات   الحليم وقد مر
معنى الحليم وفي شرح المواقف فهذه هي الاسماء الحسنى الواردة
في الرواية المشهورة نسأل الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب
الخير ويغفر ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه انه هو الرحيم
الغفور   في النبوة وما يتعلق بها

من

من الحشر والجزاء وغيرهما وفيه ثلثة ابواب الباب الاول في النبوة
وفيه ستة مباحث المبحث الاول في معنى النبي النبي لفظ منقول
عن معناه اللغوي الى معنى عرفي اما معناه اللغوي فقيل هو النبيء
واشتقاقه من النبأ الذي هو الخبر لمخبر فهذا اصله نبيء قلبت
الهمزة ياء للتخفيف وادغم الياء في الياء وهو فعيل بمعنى فاعل
ووجه مناسبة هذا المعنى اللغوي للعرفي ان النبي العرفي موصوف
بالاخبار من الله تع وقيل هو المرتفع على ان النبي مشتق من
النبوة وهي الارتفاع واصله نبيو قلبت الواو ياء وادغم
واصله غير الهمزة وهو فعيل بمعنى مفعول ووجه المناسبة ان
النبي وسيلة الى الله تع واما معناه العرفي فهو عند اهل
الحق منهم الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال الله له ارسلتك
الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ
المفيدة لهذا المعنى كبعثتك اليهم ونبئهم وهذا حاصل ما قاله
شارح المقاصد ان النبي انسان بعثه لتبليغ ما اوحي اليه وكذا
الرسول وقيل يختص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من
النبي ولا يشترط في ارسال النبي شرط من الاحوال المكتسبة
بالرياضات والمجاهدات في الخلوات ولا استعداد ذاتي من
صفاء جوهره عن الكدورات كما زعم الفلاسفة فانهم زعموا ان
النبي هو من صفا جوهره عن الكدورات وبالغ في الرياضات
حتى اطلع على المغيبات وتصرف في عالم العناصر بما يخالف العادة
ورأى الملائكة وسمع كلامهم ولا يقولون بالبعث والارسال من

انتهى هذا حاصل ما قاله الاصفهاني وشارح المواقف ونقل صاحب
المواقف كلماتهم الكاذبة وشنع عليهم بما قالوا هذا الذي
ذكروه تلبيس على الناس وتستر بعبارة لا يقولون معناها لانهم لا
يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم من قبيل المجردات
عن المادة ولا كلام لهم يسمع الى اخر ما قال جزاه الله تع خيرا
لعمرك ان من اطلع على مقالات علماء الدين في تقبيحهم وتضليل
مذاهبهم وكان لهم شيء من حمية الدين لاجرم تنقبض نفسه
منهم ويكاد يتميز من الغيظ عليهم في احتياج
الانسان الى النبي لما كان الانسان محتاجا في بقائه الى اشياء
مثل الغذاء والمسكن واللباس والشخص الواحد لا يتيسر له تحصيل
هذه الامور الا بمشاركة اخر من بني نوعه ومعاوضة تجري بينهما
بان يصنع هذا لذاك ويخبز ذاك لهذا ويخيط واحد لآخر
وذلك الاخر لا ينتظم الا اذا كان بينهم عدل لان كل واحد
يشتهي جميع ما يحتاج اليه ويغضب على ما يزاحمه فيقع النزاع
ويختل امر الاجتماع ويشمل الناس الهرج اي القتل والجرح
اي الاختلاط ولما كان الوقائع المفتقرة الى العدل غير
متناهية وقع الاحتياج الى قانون كلي يحفظ العدل وذلك
القانون هو المسمى بالشرع ولا بد له من شارع يضعه
ولا بد ان يكون الشارع ممتازا بالايات الظاهرة والمعجزات
الباهرة ليصدقه الناس ولئلا تقع مزاحمة الكاذب بدعوى
ذلك المنصب قال شارح المواقف والحاصل ان وجود النبي بسبب

نظام

للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية
المقتضية للابلغ وجود الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات
النبوة على مذهب الفلاسفة انتهى قال الاصفهاني وذهب الاشاعرة
الى ان النبوة موهبة من الله ونعمة منه على عبده
في نبوة نبينا عليه السلام خلافا لليهود والنصارى والمجوس
وجماعة من الدهرية لنا دلائل الدليل الاول انه عليه السلام
ادعى النبوة واظهر المعجزة لثلاثة اوجه الوجه الاول انه عليه
السلام اتى بالقران وهو معجزة لانه عليه السلام طلب من
فصحاء العرب معارضة اقصر سورة منه فعجزوا عن المعارضة والوجه
الثاني انه عليه السلام اخبر عن المغيبات كاخباره عن نزول
بني قنطورا يعني الترك ببغداد وخروج نار من ارض الحجاز
تضيء اعناق الابل ببصرى وبصرى مدينة حوران وقوله عم
لعمار تقتلك الفئة الباغية وغير ذلك والكل وقع كما اخبر
والاخبار عن المغيبات معجزة بلا شك والوجه الثالث بلوغه
هذا المبلغ العظيم من الكمال دفعة وهو خارق للعادة ايضا
ونقل عنه عليه السلام معجزات اخر كانشقاق القمر وتسليم الحجر
ونبوع الماء من بين اصابعه الشريفة وغير ذلك
الثاني على نبوته جميع سيرته وصفاته المتواترة ككلامه الصدق
والاعراض عن متابعة الدنيا مدة عمره وسخاوته في الغاية وشجاعته
الى حد لم يفر من احد وان عظم الرعب وكمال الفصاحة التي
ابكمت مصاقع الخطباء المصاقع جمع مصقع بكسر الميم وفتح القاف

وخطبت مصقع اي بليغ وكالاطراد على الدعوى مع ما لحق من
المتاعب في المشاق وكالترفع من الاغنياء وكالتواضع مع الفقراء
وكل واحد من هذه الامور وان فرضنا انه لا يدل على النبوة
لكن المجموع لا يحصل الا للنبي   الثالث على نبوته اخبار الانبياء
في كتبهم عن نبوته عليه السلام   في شرايط المعجزة وتقسيم الخوارق
للعادة اما شرايطها على ما ذكر في شرح المواقف فمنها ان يكون المعجزة
خارق للعادة اذ لا اعجاز بدونه وان يتعذر معارضته وان ظاهرا
على يد مدعي النبوة وان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان
ينطق هذا الضب فنطق فقال انه كاذب في دعوى النبوة لم يعلم به
صدق بل ازداد اعتقاد كذبه وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة
وان كان بزمان يسير يعتاد مثله فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي
من قبل لم يدل على صدقه وما وقع من الانبياء قبل النبوة من
الخوارق يسمى ارهاصا اي تاسيسا للنبوة من ارهصت الحايط
اسسته   تقسيم الخوارق للعادة فاعلم انها ستة الاول المعجزة
وهي على ما في شرح العقايد امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي
النبوة عند تحدي المنكرين اي معارضتهم على وجه يعجز المنكر على
الاتيان بمثله قال الخيالي يدخل فيه سحر المتنبي اي مدعي النبوة
كذبا واجيب بانه تع لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم عادته تع
والثاني الارهاص وهو امر خارق العادة وقع قبل بعثة النبي عم
سواء صدر من النبي عم ام لا وقد سبق معناه اللغوي   الثالث
الكرامة وهي امر خارق العادة ظهر من قبل شخص غير مقارن لدعوى

البنوة

البنوة مقرونا بالايمان والعمل الصالح كذا في تعريفات سيد شريف ولعل قوله
غير مقارن حال من ضمير ظهر الراجع الى الامر وقال في شرح العقايد
فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون
مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة   يدخل في هذا التعريف الخوارق
الصادرة من النبي قبل البعثة مع انها ارهاصات لكن المفهوم
من شرح المواقف ان ما صدر من النبي قبل البعثة يسمى كرامات
الرابع المعونة وهي امر خارق للعادة صدر من عوام المسلمين تخليصا
لهم عن المحن والمكاره   الخامس الاستدراج وهو امر خارق للعادة
من قبل شخص غير مقرون بالايمان والعمل الصالح موافقا لغرضه
وان لم توافق غرضه يسمى اهانة وهي السادس من الخوارق كما روي
ان مسيلمة الكذاب دعا للاعور ان يصير عينه العورا صحيحة فصارت
عينه الصحيحة عوراء ولعل التسخير من قبيل الاستدراج ويجوز ان من
الاستدراج عرفا على ما يفهم من كلام البيضاوي ادنائه العذاب
درجة بالامهال وادامة الصحة وازدياد النعمة وقال ايضا
اصل الاستدراج استصعاد او الاستنزال درجة بعد درجة
الرابع عصمة الانبياء عليهم السلام وفي شرح المواقف اجمع اهل الملل
والشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة
وما يبلغونه من الله تع الى الخلايق وفي صدور الكذب فيما ذكر
على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاد ابو اسحق وكثير من
الايمة لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام وجوزه القاضي
ابو بكر وقال الاعتماد لت المعجزة على صدقه فيما هو متذكر عامد له

واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة للمعجزة
على الصدق فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها واما
ما سوى في التبليغ فهو اما كفر او غيره من المعاصي اما الكفر فقد
اجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها وجوز
الشيعة اظهار الكفر تقية لنفسه عند خوف الهلاك وذلك باطل
لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية لضعفهم وقلة متابعيهم وكثرة
مخالفيهم عند دعوتهم اولا وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى
عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك
واما غير الكفر فاما كبائر او صغائر وكل منهما اما ان يصدر عمدا او سهوا
فالاقسام الاربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها فالاقسام
ثمانية اما صدور الكبائر عنهم عمدا فمنعه الجمهور ومحققي الاشاعرة
والمعتزلة واما صدورها عنهم سهوا او على سبيل الخطأ في التاويل فجوزه
الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور خلافا
للجبائي واما صدورها سهوا فهو جائز باتفاق اكثر اصحابنا
واكثر المعتزلة بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه الا الصغائر
التي تدل على الخسة ودناءة الهمة كسرقة لقمة او حبة فانها
لا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا هذا كله بعد الاتصاف بالنبوة
واما قبله فعند اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان
يصدر عنهم كبيرة   اي عمدا كان او سهوا وقال اكثر المعتزلة
يمتنع الكبيرة وان تاب منها لان صدور الكبيرة يوجب النفرة عمن
ارتكبها والمنفور عنه لا يتبع لنهيه فتفوت مصلحة البعثة وفي شرح

العقايد

العقايد انه الحق ولعل ضميري الجمع في ناشئتهم وسترناهم راجعان
الى الانبياء اي لا يبعد رجوعهما الى الاباء وعند الروافض لا يجوز
صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التاويل قبل الوحي
وبعده والمفهوم من شرح العقايد ان الشيعة كالروافض في هذا
الحكم الا انهم جوزوا اظهار الكفر عند خوف الهلاك
العصمة عندنا على ما يقتضيه اصلنا من اسناد الاشياء كلها الى
الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله تع فيهم ذنبا وهي عند
الفلاسفة بناء على ما ذهبوا اليه من القول بايجاب الفاعل عند
استعداد القوابل ملكة اي صفة نفسانية راسخة يمتنع صاحبها
من الفجور وتحصل هذه الصفة النفسانية ابتداء بالعلم بمعايب
المعاصي ومناقب الطاعات وتتاكد وتترسخ هذه الصفة في الانبيا
بتتابع الوحي اليهم بالاوامر والنواهي والاعتراض على ما يصدر
عنهم من الصغائر وترك الاولى فان الصفة النفسانية تكون
في ابتداء حصولها احوالا اي غير راسخة ثم تصير ملكات اي
راسخة في محلها كذا في شرح المواقف والمص لم يذكر مذهب
اهل السنة في تفسير العصمة بل ذكر مذهب الفلاسفة على وجه
يوهم انه المذهب عندنا   في عصمة الملائكة اختلفوا فيها
فمن نفى عنهم العصمة استدل بقوله تع حكاية عنهم اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء الاية اذ فيه غيبة لبني ادم
وتزكية لانفسهم وحكمهم بالفساد وسفك الدماء بمجرد ظنهم
وفيه انكار على الله سبحانه فيما يفعله واجيب عنه بان الغيبة انما

معايب المغتاب للمخاطب والمخاطب هو الله تع وهو عالم بجميع
الاشياء فلا يتصور هناك الاظهار فلا غيبة هناك وبان
التزكية اظهار مناقبها للنفس فلا يتصور بالنسبة اليه تع وبان
حكمهم ليس بالظن بل بتعليم الله تع وبقراتهم ذلك في اللوح
وبان مرادهم ليس بانكار على الله تع بل استفسار عن الحكمة
الداعية الى خلقهم ومن اثبت لهم العصمة استدل بقوله تع
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون واجيب عنه
بانه انما يتم اذا ثبت عمومها لاشخاص الملائكة ولجميع الازمان
ولجميع المعاصي ولا قاطع في هذا البحث لا نفيا ولا اثباتا
بل ادلة طرفية ظنية والمطالع العلم اليقيني فيه ذلك من شرح
المواقف في تفضيل الانبياء على الملائكة قد وقع
في عقايد النسفية ان رسل البشر افضل من رسل الملائكة اولى
وعلى عامتهم بالطريق الاولى وعامة البشر افضل من عامة
الملائكة وقيد عامة البشر فهذه المسئلة في النا ان ظنية
بالمتقين والموهوم من شرح العقايد ان هذا مذهب جمهور
الاشاعرة وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة
الى تفضيل الملائكة على البشر رسلهم وعامتهم على عامتهم وقاله
ايضاح شرحه واما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر
فبالاجماع بل بالضرورة واستدل جمهور الاشاعرة
بوجوه منها ان طاعة البشر اشق لانها مع الموانع من
الشهوات والغضب والوسوسة فيكون افضل لقوله عليه السلام

افضل

افضل العبادات احمزها واستدل الاخرون بوجوه منها الاطراد
تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبيا كما في قوله تع والمومنون
كل من امن بالله وملايكته وكتبه ورسله وفيه نظر فان تقديم
ذكره لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم في الذكر
باعتبار تقديمهم في الوجود وساير ادلة الطرفين مذكورة
في كتب الكلام وانما تفضيل رسل البشر على عامة الملايكة
من العامة اما سفلية ارضية او علوية سماوية فالمصرح في المواقف
انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية بلا نزاع
لم يظهرها مما رايته من الكتب ان افضل رسل البشر على عامة
الملائكة العلوية اتفاقي واما ادعا وانما الملائكة العلوية
السماوية كلهم رسل فبعيد في كرامات الاوليا
قال في شرح العقايد الولي هو العارف بالله وصفاته حسب
ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض
عن الانهماك في اللذات والشهوات وقد سبق تعريف الكرامة
وفي شرح المواقف كرامات الاوليا جايزة اي لا يستحيل على
الله تع خلقها عندنا خلافا لمن منع جواز الخارق ووافق
عند اصحابنا وابي الحسين البصري من المعتزلة خلافا للاستاد
ابي اسحق والحليمي منا والمعتزلة الا ابي الحسين واما دليلنا على
وقوعها فقصة مريم حيث حبلت من غير ان يمسها بشر ووجد
الرزق عنده بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة
ودخل هذا الامر معجزات لزكريا عليه السلام او ارهاصا

لعيسى عليه السلام مما لا يقدم عليها منصف وقصة آصف وهي
احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن
معجزة لسليمان عليه السلام انما لم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة
كذا في شرح المواقف وذلك لما قد علمت ان شرط المعجزة
ظهورها على يد مدعي النبوة لكنه يخالف ما صرح في العقائد النسفية
بان كرامات الولي معجزة لنبيه لدلالته على صدق دعوى النبوة
النبي حيث استحق التابع لشريعته مرتبة الولاية بدين واحتج
من انكر وقوع الكرامة بانها لا تتميز عن المعجزة فلا يكون معجزة
في دلالة على النبوة والجواب ان الكرامة تتميز عن المعجزة بعدم مقارنته
دعوى النبوة وبشرط ذلك المعجزة حتى لو ادعى الولي لم يكن
وليا ولا يظهر الكرامة على يده لما نقلناه سابقا من الخيالي من انه
تعالى لا يخلق الخارق في الكاذب بحكم العادة وفي شرح المقاصد ظهور
كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزة الانبياء وانكارها ليس
بعجب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط
ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم
في امر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله اصحاب
الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة
المتصوفة ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء
السريرة واقتفاء الطريقة وانما العجب من فقهاء اهل السنة حيث
قال فيما روي عن ابراهيم بن ادهم ان الناس رأوه بالبصرة
يوم التروية ورؤي في ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز

ذلك

ذلك يكفر انتهى   في الحشر والجزاء وفيه عشر مباحث
المبحث الاول في اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها
عند من يقول بان فنائها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها
ببعض كما يدل عليها قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطيور اعلم
ان اعادة المعدوم جايزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم
المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة فامكن لذلك
ان يعاد وعندنا اذا عدم الموجود ينتفي بالكلية مع الاعادة خلافا
للفلاسفة المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابا الحسين البصري
ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء ما عدا الفلاسفة
وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم
ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة الكل من شرح المواقف
انه لو امتنع وجود الشيء بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته اي
لذات ذلك الشيء او لشيء من لوازم ذاته فيمتنع وجوده ابتداء
لان مقتضى ذات الشيء او لازم ذاته لا يختلف بحسب الازمنة
وان امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده
بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض   الخصم فهو قد يدعي
الضرورة على امتناع اعادة المعدوم وقد يستدل عليه بان المعاد
انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي
كان فيه ابتداء الشيء الذي فرض اعادته فيلزم ان يعاد
في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون
حينئذ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب ان اللازم في اعادة

الشيء بعينه هو اعادة جميع عوارضها المشخصة والوقت ليس منها وردّه
ان ذلك الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها واما كون
الشيء من حيث كونه في هذا الوقت مغاير لنفسه من حيث كونه في وقت
اخر فتغاير ذهني اعتباري لا خارجي ويحكى انه كان واحد من
تلامذة ابن سينا مصرا على كون تغاير الوقت مفيدا للتغاير بحسب
الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة وباحث فيه مع
ابن سينا انه ان كان الامر على ما زعمت فلا يلزمني كلامك لاني غير من كان
يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ كذا في شرح
المواقف يعني اني الان غير من كان يباحثك انفا وكذا انت
في حشر الاجساد ويسمى المعاد الجسماني اجمع اهل
الملل كلهم على جواز حشر الاجساد ووقوعه بعد اختلافهم في معنى الاعادة
فمن ذهبا الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تع يعدم اجزاء
البدن الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحيوة فنقول اما
جواز حشر الاجساد فلان اجزاء الميت ان لم تنعدم فهي قابلة للجمع والحيوة
والله عالم بتلك الاجزاء وان فرضنا انها عدمت جاز اعادتها
لما عرفت من جواز اعادة المعدوم واما وقوعه فلانه جاء في القرآن
العظيم اكثر من ان يحصى بعبارات لا يقبل التاويل كقوله تعالى
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة
وهو بكل خلق عليم وانكرها الفلاسفة وقالوا المعاد الجسماني غير
ممكن لانه لو اكل انسان انسانا اخر وصار من بدن الماكول جزء
من بدن الاكل فذلك الجزء اما ان يعاد في الاكل او في الماكول منه

واما

واياما كان فلا يعود احدهما بتمامه والجواب ان المعاد هو الاجزاء الاصلية
وهي الباقية من اول العمر الى اخره لا جميع الاجزاء اي الاجزاء الاصلية التي
هي للماكول منه صار فضلا في الاكل فيرد الى الماكول منه تذنيب هل يعدم الله
الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التاليف الحق انه لا جزم
في هذه المسئلة لا نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين
والتمسك على اعدام الاجزاء بقوله تع كل شيء هالك الا وجهه تمسك
ضعيف لان التفريق اهلاك كالاعدام فان اهلاك كل شيء خروجه
عن صفاته المطلوبة منه والتفريق خروج الشيء عن صفاته المطلوبة
منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فنا عرفا فلا يتم الاستدلال ايضا على الاعدام
بقوله كل من عليها فان كذا في شرح المواقف مذهب الفلاسفة في المعاد
الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها
بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك
بفضائلها النفسانية ورذائلها وهم انكروا حشر الاجساد واثبتوا
المعاد الروحاني وقالوا للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة
وشقاوة وضبط الاحتمالات هنا ان النفس قبل مفارقة البدن
اما عالمة بالله تع وصفاته واما جاهلة جهلا مركبا بان اعتقدت
خلافا للواقع او جهلا بسيطا وعلى كل من التقادير الثلث فاما ان
تكون للنفس هيئات ردية هي الالف بالمشتهيات ومباشرة المشتهيات
او لم يكن فالعالمة النقية عن الهيئات الردية مبتهجة ابدا بعد
مفارقة البدن بحظ كمالها العلمي بريئة عن الم شوق المشتهيات
وذلك كالمؤمن المتقي عندنا واما العالمة المكتسبة للهيئات الردية

فهي بعد المفارقة متألمة بسبب اشتياقها الى مقتضيات تلك الهيئة اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول مادامت تلك الهيئات عاقبة الامر يزول الالم عنها وذلك كالمؤمن الفاسق عندنا واما الجاهلة جهلا مركبا فهي التي اشتاقت الى الكمال العلمي لكنه طلبته في طريقه فوصلت الى النقصان فيفنيها النقصان الذي هو الجهل المركب وفوت الكمال الذي هو العلم فاذا فارقت البدن تنتبه نقصانها وفوت كمالها المشتاقة هي اليه فتتألم به الما عظيما دائما ابدا لامتناع زوال نقصانها وامتناع وصولها الى الكمال لفقد القوى البدنية التي تكتسب النفس بواسطتها المعارف وذلك كالكافر عندنا ولم يذكر في شرح المواقف حال الجاهلية بالنسبة الى الهيئات الردية والظاهر انها ان اكتسبت الردية فهي متألمة بسببها ايضا كما سبق وان يدوم ذلك الالم ههنا اشكال وهو ان النفس بعد المفارقة اما ان يكون معها القدرة المدركة او لا فعلى الاول فلم لا يجوز ان تحصل بها كمالها الذي هو العقائد الحقة وكيف يصح ما قالوا من امتناع وصولها الى الكمال وعلى الثاني فكيف تتنبه لنقصانها وفوت كمالها واما الجاهلة بالله تع وصفاته جهلا بسيطا فان تدرك ان هذا العلم كمال فيحصل لها شوق اليه او لا فعلى الثاني ان خلت عن الهيئات الردية فهي ناجية من الالم بسلامتها عن الم الشوق الى الكمال والم الهيئات الردية لغير المكلفين عندنا وان كانت لها هيئات ردية متألمة بها فقط لكن لا يدوم والاول الجاهلة التي لها شوق الى الكمال ان حصلت

لها

لها الهيئات الردية ايضا فهي بعد المفارقة متألمة دائما لشوقها الى الكمال ويأسها عن تحصيلها ومتألمة ايضا بسبب الهيئات الردية لكن هذا الالم لا يدوم لعدم دوام تلك الهيئات كما عرفت وان لم تحصل لها تلك الهيئات فهي متألمة بالشوق الى الكمال فقط دائما ابدا قال شارح المواقف واعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة اي النفس المدركة بدونه ثم اقول لا يبعد ان يكون من هؤلاء من يقول بعذاب القبر بادخال الروح الجسد لا الروح فقط والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي منا ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهو المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الالة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تع حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا لعل المراد بالروحاني عندهم تنعم النفس وتعذيبها بعد الموت قبل الحشر بسبب تعلقها بالجسد والرابع انكارهما معا وهذا قول الفلاسفة الطبيعيين ولعلهم يقولون النفس هي المزاج فينعدم عند الموت ويستحيل اعادتها زعما منهم ان اعادة المعدوم محال

وقد عرفت فساده نعوذ بالله من العقايد الباطلة والتوقف
في هذا الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي
ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها
وهو جوهر باق بعد فناء البدن فيمكن المعاد
في الجنة والنار ذهب اصحابنا وابو علي الحسين البصري الى انهما
مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم وعبد الجبار فانهم قالوا
انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة ادم وحوى واسكانهما
الجنة واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قايل بالفصل
الثاني قوله تع في صفة الجنة والنار اعدت للمتقين اعدت للكافرين
بلفظ الماضي وهو صريح في وجودها ومن تتبع الاحاديث الصحيحة
وجد فيها اشياء كثيرة مما يدل على وجودها دلالة ظاهرة قال
الدواني لم يرد صحيح صريح في تعيين مكانهما والاكثرون على
ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تع عند
سدرة المنتهى عندها جنة الماوي سدرة المنتهى فوق السموات
السبع تحت العرش وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن
وان النار تحت الارضين انتهى والمعتزلة قد يستدلون على
مذهبهم بقوله تع في وصف الجنة اكلها دايم مع قوله تع كل شي
هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها
ان المراد كل شي انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني
فالتحقق بالهالك المعدوم وقد يستدلون بقوله تع في صفة الجنة
عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فنايهما

لا

لامتناع تداخل الاجسام ان المراد عرضها كعرض السموات
والارض للتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض السماء والارض
فيحمل هذه على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله كذا في شرح المواقف
في الثواب والعقاب اما الثواب على الطاعة فاوجبها
المعتزلة بصرة على الله مستدلين بقوله جزاء بما كانوا يعملون والجواب
انه يدل على الوقوع لا على الوجوب واما اطلاق لفظ الجزاء على
الثواب مع انه يشعر بالاستحقاق فلكون الطاعة دليلا له والا فالثواب
افضل منه لا نستحقه بعملنا واما العقاب فيحتمان الاول جميع
المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم
يجوزون ان يعفو الله تع عنه واستدلوا بانه تع اوعد العقاب
على الكباير واخبر اي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب لزم الخلف
في وعيده والكذب في خبره وانه محال ان ما ذكر يدل على
وقوع العقاب ولا يدل على وجوبه وهو المتنازع فيه كذا في
شرح المواقف والجواب الى اسم ما ذكره الدواني وهو تخصيص
المذنب المغفور عن عمومات الوعيد قالت المعتزلة والخوارج
صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها يخلد في النار ولا يخرج عنها ابدا
واستدلوا بالايات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد صاحب الكبيرة
والجواب ان الاحاديث نص على خروج صاحب الكبيرة من النار
فالمراد من الخلود في الايات المذكورة المكث الطويل واستعمال
الخلود بهذا المعنى كثير كقولهم خلد الله ملكه والمراد المدة بلا شبهة
واما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله وعد به فيفي به

لان الخلف في الوعد نقص والله تعالى متعال عنه والعقاب على المعصية
عدل منه وله العفو عنه لان العفو فضل ولا يعد الخلف في الوعيد
نقصا بل يمدح به عند العقلاء وعلى الطاعة والعقاب على المعصية
واجبا على الله تعالى وقالوا ايضا ان مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار
لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ولا يرى جزاء
خيره الا بعد خروجه عن النار وللاحاديث الدالة على خروج العصاة
من النار واما الكفار فالمسلمون اجمعوا على ان الكفار مخلدون
في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر
في معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا بنبوتهم وعاندوا او تكاسلوا
قال جاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري الكافر المبالغ في اجتهاده اذا
لم يهتدوا للاسلام ولم يلح له دلايل الحق معذور وعذابه منقطع
وهذا مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين كذا في شرح المواقف
المص ويرجى من فضله تعالى ولطفه عفو الكافر البالغ في اجتهاده
الطالب اذا لم يصل الى الهدى وبقي ناظرا مجتهدا فان قلت هل يرجى
عفو الكافر الذي ادى اجتهاده الى الكفر قلت لا لانه مقصر في
الاجتهاد لما ذكره الاصوليون من ان الاجتهاد الكامل يستحيل ان يودي
الى الكفر فالمبالغ في الاجتهاد اما ان يصل الى الحق وهو مؤمن
ناج واما ان يبقى ناظرا مجتهدا اخترمته المنية قبل تمام النظر وهو
يرجى عفوه واما الوصول الى الكفر بعد الاجتهاد التام فمحال فالواصل
الى الكفر مقصر في الاجتهاد فهو معذب قطعا   في العفو
عن اصحاب الكبائر اتفق الامة على جواز العفو عن الصغائر سواء كان

قبل او بعد التوبة وعن الكبائر بعد التوبة لكن عند اهل السنة يجوز
العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبائر ام لا لقوله تعالى
ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصيها والاحصاء انما يكون للمجازات وذهبت المعتزلة الى
انه اذا اجتنب الكبائر لا يعذب على الصغائر بقوله تعالى ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان المعنى ان تجتنبوا
انواع الكفر نكفر عنكم سائر المعاصي ان شاء كذا في شرح العقايد
والمفهوم من كلام الدواني ان مذهب المعتزلة وجوب العفو عن
الصغائر وان لم يتب عنها صاحبها سواء اجتنب الكبائر او لا
واختلفوا ايضا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه اهل
السنة لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
وليس المراد بعد التوبة لان الشرك بعد التوبة ايضا كذلك فلا
يجوز نفي الغفران عن الشرك ومنعت المعتزلة جوازه سمعا وان
جاز عقلا عند الاكثرين منهم واتفقت الامة ايضا على عدم جواز العفو
عن الكفر قبل التوبة سمعا وان جاز عقلا كذا في شرح المقاصد قال الدواني
بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعد المواخذة
في شفاعة محمد عليه الصلوة والسلام لاصحاب الكبائر قال في شرح
المواقف اجمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة منه عليه
السلام لكن هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط عنهم
لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقال المعتزلة
الشفاعة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى

واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل
ولا تنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي عم وغيره واجيب
بانا لا نم تلك الاية عامة لجميع الانفس والازمان ولو سلم عمومها
فمخصصة بالدلائل الدالة على ثبوت شفاعة النبي عم لاهل الكبائر
من مومني امته فباول الاية بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة
كذا قاله الاصفهاني وقال الدواني والشفاعة لدفع العذاب
ورفع الدرجات حق لمن اذن له الرحمن من الانبياء والمومنين
بعضهم لبعض لقوله تع يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن
له الرحمن ورضي له قولا وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن
الكباير بدون التوبة لم تجز الشفاعة لها واما الصغاير
فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع
الدرجات في التوبة ذكرته من شرح المواقف وفيه
بحثان البحث الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع وفي الشرع
الندم على معصية مع عزم ان لا يعود اليها وفي شرح المقاصد
ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمني كونه لم يفعل فمجرد
الترك بدون الندم ليس بتوبة انما قلنا على معصية لان الندم
على الطاعة او المباح لا يسمى توبة وانما قلنا من حيث هي معصية
لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل الى
غير من مفاسد لا يكون تائبا شرعا قال في شرح المقاصد واما
الندم لخوف النار او طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد بناء
على انه هل هو لباعث قبحها لكونها معصية وهو تابع له وكذا

ومع

وقع التردد في كون الندم على المعصية لقبحها مع غرض اخر والحق ان
جهة القبيح ان كان بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا انتهى
وقوله مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير للندم وليس بقيد
احترازي لان النادم على امر لا يكون الا عازما على عدم العود وقيل
ان الندم على فعله في الزمان الماضي قد يريد في وقت الندم ان يفعله
في الحال او في الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه ورد بان الندم على
المعصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وزاد البعض في امر هذا التوبة
قوله اذا قدر وقال صاحب المواقف وقولنا اذا قدر لان سلب منه
القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه كالمجبوب
اذا عزم على تركه لم يكن ذلك منه توبة كلام صاحب المواقف مبني
على ان قوله اذا قدر ظرف للعزم وقال شارح المقاصد ما ذكر
صاحب المواقف ليس على ما ينبغي لاشعاره بانه لابد في التوبة من
بقاء القدرة وقد صحح الشريف في شرح المواقف والمقاصد بان قوله اذا
قيد للترك المستفاد من قوله لا يعود اليها اي يجب العزم على ان يترك
المعصية على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الافة كالجب انه
يعزم على ان يتركها لو فرض وجود القدرة قد ظهر من هذا
ان مثل المجبوب اذا عزم على ترك الفعل فقط ولم يعزم لا يصح توبته
قال شارح المقاصد وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على
اظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم
يتحقق الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول الحسرة والحزن انكاب
الدمع اي انصبابه ومن نظر في كتاب الاحيا للامام الغزالي حجة الاسلام

وتأمل فيما يروى من قصة استغفار داود عليه السلام علم صعوبة امر التوبة

في احكام التوبة الاول الزاني المجبوب

اي من ذلك ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم من المعتزلة وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل في المستقبل وقال الاكثرون انه توبة بناء على انه يكفي لحقيقة العزم تقدير القدرة الثاني اذ من تاب عند مرض مخوف فيه الهلاك هل يقبل توبته وقع الترديد فيه بناء على ان ذلك الندم هل يكون بقبح المعصية ام لا بل لالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند اليأس كايمان الكفرة عند معاينة النار كذا في المواقف وقال شارحه فان ذلك الايمان غير مقبول اجماعا ونقل شارح المواقف عن الامدي ان من اشرف على الموت اذا ندم صحت توبته باجماع السلف ثم قال ان الترديد الذي ذكره المص في توبة المريض مخوفا ينافي ما نقله الامدي من اجماع السلف على قبوله

شرط المعتزلة في التوبة امور ثلثة

اولها الخروج عن المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة برد المال او الاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغته الغيبة ونحو ذلك وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنوب الذي تاب عنه وثالثها ان يستديم الندم المتوب عنه وليس شيء من هذه الثلثة واجبا عندنا في صحة التوبة اما الخروج عن المظالم فقد قال الامدي ان من اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان

لبعض

لبعض عنده من اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الاخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحدهما دون الاخر وقال في شرح المقاصد قال امام الحرمين ربما لا تصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم مع ادامة اليد على المغصوب فرق بين القتل والغصب وذلك لان المال المغصوب مادام في يد الغاصب كان بمنزلة الملابس لفعل الغصب والتوبة على المعصية لا تصح بدون الاقلاع كما صرح به في بعض الكتب واما عدم العود فقد قال الامدي ان التوبة مأمور بها فيكون عبادة وليس من صحة العبادة الواقعة في وقت عدم المعصية في وقت اخر بل غاية الامر اذا تاب عن ذنب ثم ارتكب يجب عليه توبة اخرى عما ارتكبه واستدامة الندم فقد قال الامدي يلزم على تقدير شرط استدامة الندم الخروج وان لم يجب لمن نسي الندم اعادة التوبة لفقد شرط التوبة الاولى وهي الاستدامة وهو خلاف الاجماع وبعض العلماء اوجب التوبة كلما تذكروا لذنب وهو باطل ايضا لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه

من احكام التوبة انه يصح عند الاشاعرة التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على بعض خلافا لابي هاشم لنا ان الكافر اذا اسلم تاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة عن تلك المعصية واستدل ابو هاشم بانه اذا ندم على ذنب ولم يندم على ذنب اخر ظهر انه لم يندم

ليتحقق الا الندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم
والقبح والجواب انه يجوز ان يفضي الى قبح بعض المعصية امر من الامور
المؤثر في الندامة اعظم المعصية وقلة غلبة الروح بينها فيكون قبحها
مع انضمام ذلك الامر داعيا الى الندم عنها بخلاف ما لا ينضم
اليه بعض الامور كذا في شرح المقاصد وقال فيه ايضا يكفي في التوبة
عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم
وذهب المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا
من احكام التوبة ان التوبة واجبة بلا نزاع اما عندنا فسمعا لقوله
توبوا الى الله جميعا ونحو ذلك اما عند المعتزلة فعقلا لما فيه من
دفع ضرر العقاب ثم المصرح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور
حتى يلزم بتاخيرها ساعة اخرى اثم اخر تجب التوبة عنه وهلم جرا
حتى ذكروا ان من اخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له
كبيرتان المعصية وترك التوبة لعل المراد منه اي الساعة ما يسع التوبة
واما قبول التوبة فلا يجب عندنا على الله تع خلافا للمعتزلة وهل
يثبت قبولها سمعا وعدا فالامام الحرمين نعم بدليل ظني او لم
يثبت ذلك بدليل قاطع لا يحتمل التاويل الكلي من شرح المقاصد.
في ان احياء الموتى في قبورهم للسؤال وعذاب القبر للكافرين وبعض
الفاسقين حق عندنا اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف اما
الاول فثابت بقوله تع حكاية عن اهل النار ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فالمراد
الاماتة قبل دخول القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد مسئلة منكر ونكير

ثم

ثم الاحيا للحشر واما عذاب القبر فثابت بقوله تع النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد
العذاب عطف يوم القيمة على عرض النار صباحا ومساء فعلم انه
غيره وما هو الا عذاب القبر اكثر من ان يحصى بحيث تواتر
القدر المشترك وانكرهما اكثر المعتزلة استبعادا منهم ذلك
الا ترى ان من اكله السباع وتفرقت اجزاؤه في بطونها واحرق فصار
رمادا فنثرته الرياح العاصفة لكن من عرف الله حق معرفته واطلع
على كمال قدرته لم يستبعد ذلك منه تعالى فنجوز ان يعيد الله تع
الحيوة الى الاجزاء المتفرقة ان الله تع لا يعزب عن علمه مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء في ساير السمعيات
من الصراط والميزان وتطاير الكتب وشهادة الاعضاء والحوض
المورود ووصول الجنة والنار والاصل في اثباتها انها امور
ممكنة في نفسها والله تع قادر عليها واخبر الصادق عن وقوعها
فيكون حقا وقد انكر اكثر المعتزلة الصراط وقالوا ان من اثبته وصفه
بانه ادق من الشعر واحد من السيف ولا يمكن العبور عليه وان
امكن ففيه مشقة عظيمة فيلزم تعذيب المؤمن والجواب ان الله تع
قادر على كل شيء فهؤلاء رجحوا قياسات عقولهم على ما
نطق به الدلائل ثم اقول او لم ير هؤلاء الحبال الدقيقة تعبر
عليها العنكبوت فنعم ما قيل جوابا الاحمق السكوت والجواب ان
كتب الاعمال هي التي ورد به الحديث في الاسماء
الشرعية من الايمان والكفر وفيه ثلثة مسائل المسئلة الاولى

في حقيقة الايمان هو في اللغة التصديق مطلقا وفي الشرع
تصديق للرسول عليه السلام فيما علم بمجيئه به ضرورة تفصيلا او اجمالا
فيما علم اجمالا يعني ان الايمان هو التصديق التفصيلي للرسول عم
فيما علم بمجيء الرسول به علما تفصيليا والتصديق الاجمالي
له فيما علم بمجيئه به علما اجماليا حتى ان الرجل اذا لم يعلم
للاحكام الفرعية التي جاء بها من عند الله تع ثم ان ورد عليه
الاحكام الفرعية تفصيلا يلزمه تصديق كل واحد منها تفصيلا
في التصديق وفسر شارح المقاصد ما علم بالضرورة بما اشتهر
كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر او استدلال
كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك وقال
ايضا ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما
يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال
عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا   يفهم منه ان
الجاهل بما هو من ضروريات الدين قبل ان يرد عليه يكفر ثم هنا
مسئلة وهي ان التصديق المعتبر في الايمان هل هو المعرفة
وان كانت بلا اختيار كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة
انه جدار او حجر او شيء اخر غير المعرفة لم اورد ها هنا لانها
مذكورة في شرح العقايد وحواشيه وهو كون الايمان هو
التصديق مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر
والاستاد ابي اسحق واكثر الايمة من اهل السنة كذا قال الاعلمي
فالاقرار شرط عندهم لاجراء الاحكام في الدنيا لان التصديق

القلب

القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
فهو مؤمن عند الله تع وان لم يكن مؤمنا في احكام الشرع ومن
اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فهو كافر عند الله وان كان
مؤمنا في احكام الدنيا وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور رضي
والنصوص معاضدة لذلك قال الله تع اولئك كتب في قلوبهم
الايمان وقال الله تع وقلبه مطمئن بالايمان كذا في شرح العقايد
وقالت الكرامية الايمان هو كلمة الشهادة وقال طائفة هو
التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي ح كذا في شرح المواقف
والايمان مجموع امور ثلثة تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن اخل
بالاعتقاد فهو منافق ومن اخل بالعمل فهو فاسق وفاقا وكذا انه كافر
فهو كافر عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند
المعتزلة كذا ذكره البيضاوي   فهؤلاء الطوائف الثلثة
بعد اتفاقهم على ان العمل جزء من الايمان اختلفوا فذهب الخوارج
وبعض المعتزلة كالعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات كلها فرضا
او نفلا وذهب اكثر معتزلة البصرة والجبائي وابنه الى ان الطاعات
المفروضة من الافعال والتروك دون النوافل كذا في شرح المواقف
ولم اجد التصريح بان مراد جمهور المحدثين من العمل ما هو لكن قال
المص بعد بيان خروج العمل عن الايمان بعطف الاعمال على الايمان
في مثل قوله تع والذين امنوا وعملوا الصالحات واما قوله عم الايمان بضع
وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى

عن الطريق فمعناه شعب الايمان بضع وسبعون الحديث لان اماطة غير
داخلة في الايمان اتفاقا انتهى وهذا الاتفاق يشعر بان مرادهم من العمل
عمل الجوارح وكذا كون المخل بالعمل فاسقا عندهم يشعر بذلك اقول هذا
المحل لا يخلو عن الاضطراب فليتامل وههنا مسئلتان مهمتان مفصلتان
في شرح العقايد هي ان الايمان هل يزيد وينقص وان الايمان والاسلام
شيء واحد ام لا المسئلة الثانية في الكفر قال شارح المواقف هو خلاف الايمان
فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة قال في المقاصد
والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه عليه السلام في شيء مما علم مجيئه به على ما
ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب انتهى
ان قلت اذا كان عدم التصديق والتكذيب فيه فيلزم ان يكون
خلو الذهن عن بعض ضروريات الدين كفرا وقد علم فيما سبق انه ليس
بكفر قلت لا نم ذلك اللزوم لان الايمان اذا كان تصديق النبي في
جميع ما علم مجيئه اجمالا وتفصيلا فالكفر عدم تصديقه في البعض لا اجمالا
ولا تفصيلا فخالي الذهن عن ضروريات الدين مصدق له نعم لو لم يكن
له تصديق اجمالي ايضا لكان كافرا بلا ريب وفي شرح المواقف
فان قيل فشد الزنار ولبس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا
اذا كان مصدقا للرسول في كل ما علم مجيئه به ضرورة وهو
باطل بالاجماع قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة
للتكذيب فحكمنا عليه بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار
لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه وبين
الله وكذا من سجد للشمس فان سجوده يدل بظاهره على انه ليس مصدقا

ونحن

ونحن نحكم بالظاهر حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية
بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تع
وان اجري عليه حكم الكفر في الظاهر اطفال المؤمنين
لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا
نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عم كان يجعل
ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد كذا في شرح المواقف
في تفصيل الكفار قال شارح المقاصد الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر
الايمان خص باسم المنافق وان طرا كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد
لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين خص باسم المشرك لاثباته الشريك
في الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص
باسم الكتابي كاليهود والنصارى وان قال بقدم الدهر واسناد
الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري اي
الخالق اصلا خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عم
واظهار شعاير الاسلام يبطن عقايد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق
وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك وادعى ان تاويل
كتاب المجوس الذي جاء به من يزعم المجوس انه نبيهم اختلاف هذه
الكلمات باعتبار اختلاف الاصول لا ينافي ان يجتمع اسمان او اكثر في واحد
باعتبار جانبين المذكورين او اكثر مثلا من اثبت الالهين وتدين به
ببعض الاديان فهو مشترك واهل كتاب اقول في الفرق بين المنافق
والزنديق على ما ذكره شارح المقاصد خفاء الا ان يقال الزنديق هو
مبطن الكفريات المدونة في الكتاب المذكور لا من يبطن اي كفر كان وقال

في القاموس الزنديق بالكسر قوم من الثنوية قائلون بالنور والظلمة
اي بان الاول خالق الخير والثاني خالق الشر ومن لا يؤمن
بالآخرة او بالربوبية او من يبطن الكفر ويظهر الايمان وهو
جمعه زناديق وزنادقة وقد تزندق والاسم الزندقة
في الامامة وفيه خمسة مباحث المبحث الاول في وجوب
نصب الامام اعلم ان الامامة خلافة الرسول عم في اقامة قوانين
الشرع وحفظ حوزة الملة اي ناحيتها على وجه يجب اتباعه على كافة
الامم وبهذا القيد الاخير يخرج من نصب الامام في ناحية كالقاضي
مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة
ويخرج الامر بالمعروف ايضا كذا في شرح المواقف وقد اختلف في وجوب
نصب الامام فالامامية والاسماعيلية اوجبوا نصب الامام على الله تع
واوجب المعتزلة والزيدية علينا الا عقلا ولا كلام لنا في عدم وجوبه
على الله لما مر من انه لا وجوب على الله تع واما وجوبه علينا سمعا
فللوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفات
النبي عم على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام والثاني ان في نصب الامام
دفع ضرر مظنون ودفع الضرر المظنون واجب على العباد اذا قدروا
عليه باجماع الانبياء واتفاق العقلاء بيانه المعروف ان البلاد اذا خلي
عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن السيئات ويدفع الناس
الظلمة على الضعفاء استحوذ اي استولى عليهم الشيطان وظهر
وفشا فيها الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج كذا في شرح المواقف
في شروط الامامة وهي تسعة الاول ان يكون في اصول

الدين

الدين وفروعه ليتمكن من اقامة الحجج وحل الشبهة في العقائد
الدينية مستقلا ما في الفتوى في النوازل الثاني ان يكون
ذا رأي وتدبير يدبر الوقائع وامر الحرب والسلم الى الصلح الثالث
ان يكون شجاعا قوي القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا
يهوله اقامة الحدود وضرب الرقاب وجمع من العلماء تساهلوا
في هذه الصفات الثلثة وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بها
ينصب من كان موصوفا بها الرابع ان يكون عدلا اذ لو لم يكن
عدلا لا يؤمن من طرف اموال الناس في شهواته وتضييع حقوق
المسلمين ويتضمن هذه الصفة ان يكون مسلما الخامس العقل
السادس البلوغ لان المجنون والصبي ليس لهما ولاية على
نفسهما فكيف ينصوب ولايتهما على كافة الناس ولانهما ليسا
بعدلين السابع الذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين
الثامن الحرية لان العبد مستحقر بين الناس التاسع ان
يكون قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله عم
الائمة قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان
الالف واللام في الجمع للعموم حيث لا عهد ولا عهد ههنا
ثم انه لا يشترط في الامامة العصمة عن الذنوب خلافا للاسماعيلية
والامامية فيما يثبت به الامامة على انها
يثبت بالنص من رسول الله عم ومن الامام السابق
اي الامام السابق الثابت امامته بنص رسول الله عم وهذا
القيد لم يذكروه ولكنه مراد يعرف من تدبر السياق والخلاف

بينما اذا بايع اهل الحل والعقد شخصا مستعدا للامامة وفيما
اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكة على بلاد المسلمين فقال
بامامتي اهل السنة والجماعة والمعتزلة خلافا لاكثر الشيعة
فانهم قالوا لا طريق الا النص لوجوه الاول ان اثبات الامامة بالبيعة
قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويدعي كل
فرقة ترجيح امامهم ويقع بينهم المحاربة والثاني ان اهل البيعة وهو
اهل الحل لا يصح فعلهم واختيارهم الامامة حجة على من عداهم لانهم
لا يملكون التصرف انفسهم في امور المسلمين فكيف يجعلونه شخصا آخر
ملكا على المسلمين يتصرف فيهم   حاصل كلامهم هنا ان الامامة
ان ثبت بالبيعة فانما تثبت ببيعة جميع المسلمين وهو متعذر وبيعة
البعض لا يصح صحته على الجميع والثالث ان الامامة نيابة الله
ورسوله فلا تثبت الا باذنهما اولا او بالواسطة   دليلهم
الثالث يدل على عدم ثبوت الامامة بالبيعة والاستيلاء بخلاف الاولين
فانهما يدلان على عدم ثبوتها بالبيعة فقط واجيب عن دليلهم الاول
بان الفتنة تندفع بترجيح الاورع الاسن الاقرب الى الرسول عم
كما رجحت الصحابة ابابكر على سعد بن عبادة رضي الله عنهما وعن الثاني
بانه منقوض بان الشاهد ليس له ان يتصرف في المدعي عليه ومع ذلك
يجعل القاضي بشهادته متصرفا فيه بالحكم عليه وعن الثالث بانه
يكون اختيار الامامة او ظهور الشوكة علامة لان الله ورسوله
لذلك الشخص بالنيابة   ان الامام الحق بعد
رسول الله عم ابوبكر الصديق وذلك باجماع الصحابة رضي الله عنهم

خلافا

خلافا للشيعة فانهم قالوا الامام الحق بعد رسول الله عم علي رضي الله عنه
وللطرفين حجج ومدافعات كثيرة لا حاجة الى الاشتغال بها في بلادنا
هذا   في فضل الصحابة يجب تعظيم جميع اصحاب النبي عم
والكف عن مطاعنهم وحسن الظن وترك التعصب والبغض لاجل
بعضهم على بعض وترك الافراط في محبة بعضهم على وجه يفضي الى
الى عداوة اخرين منهم والقدح فيهم فان الله اثنى عليهم في مواضع
كثيرة منها قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم
يسعى بين ايديهم وبايمانهم الاية وقد احبهم النبي عم واثنى
عليهم واوصى امته بعدم سبهم وبغضهم واذاهم وما ورد من
المطاعن ففي تقدير صحته له محامل وتاويلات ومع ذلك لا
يعادل ما ورد في مناقبهم وعلى عن اثارهم المرضية وسيرهم
الحميدة نفعنا الله بمحبتهم اجمعين   في ذكر الفرق التي
اشار اليها الرسول عم بقوله ستفترق امتي ثلثا وسبعين
فرقة كلها في النار الا واحدة ما انا عليه واصحابي وكان ذلك
من معجزاته حيث وقع ما اخبر وقال شارح المواقف نقلا عن الامدي
ما حاصله ان المسلمين كانوا عند وفات النبي عم على عقيدة واحدة
سوى المنافقين ثم نشأ الخلاف وترقى شيئا فشيئا حتى صار
المسلمون ثلثا وسبعين فرقة   ان كبار الفرق الاسلامية
ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية
والجبرية والمشبهة والناجية الفريق الاول المعتزلة اصحاب
واصل بن عطا الغزالي اعتزل عن مجلس الحسن البصري حين دخل

على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون
صاحب الكبيرة يكيون تحكم فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا
اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن ولا كافر ثم قال الى اسطوانة المسجد
واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
ولا كافر فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك يسمى هو واصحابه
معتزلة ويلقبون بالقدرية بفتح الدال لاسنادهم افعال العباد
الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها اي خلقه تعالى فيها والمعتزلة
لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد اما تلقيبهم بالاول فلقولهم بوجوب
الاصلح وثواب المطيع واما بالثاني فلقولهم بنفي الصفات القديمة
وقالت المعتزلة جميعا بنفي الصفات الزايدة على الذات وان كلامه
تع مخلوق محدث مركب من الحروف والاصوات وبانه تع غير مرئي
في الاخرة بالابصار وبان الحسن والقبح عقليات ويجب عليه
رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب
صاحب الكبيرة ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور افترقوا عشرين
فرقة يكفر بعضهم بعضا وهم الواصلية والعمرية بفتح العين وسكون
الميم والهذيلية والنظامية والاسوارية والاسكافية والجعفرية
والبشرية والمزدارية والهشامية والصالحية والحابطية والحدبية
والمعمرية الثمامية والخياطية والكعبية والجبائية والبهشمية
الشيعة الذين شايعوا عليا رضي الله عنه اي تابعوه
وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلعم بالنص اما جليا او خفيا
واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت اما بظلم

يكون

يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولادهم اثنان وعشرون
فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية
اما الغلاة فثمانية عشر السبائية والكاملية والبنانية والمغيرية
والجناحية والمنصورية والخطابية بفتح الخاء وتشديد الطاء
والغرابية والذمية بفتح الذال المعجمة والهشامية والزرارية
واليونسية والشيطانية والرزامية والمفوضة والبدائية
والنصيرية والاسحاقية وهما فرقة واحدة والاسماعيلية
وقد يلقب الاسماعيلية باطنية وبالقرامطة واما الزيدية
فثلث فرق الجارودية والسليمانية والبترية والامامية
فلم يفترقوا ايامهم وان تفرق متاخروه ولذلك عدوا فرقة
واحدة   الخوارج وهم سبع فرق المحكمة بضم الميم
وكسر الكاف والبيهسية والازارقة والنجدات والاصفرية
بالفاء والاباضية فرقا اربعا الحفصية اليزيدية الحارثية
والقائلون بان اتيان المامور به طاعة وان لم يقصد به وجه
الله تع والسابع من الخوارج العجاردة وهم عشر فرقة
الميمونية الحمزية الشعيبية الخازمية الخلفية الاطرافية المعلومية
المجهولية الصلتية الثعالبة وتفرق الثعالبة فرق اربعا
الاخنسية المعبدية الشيبانية المكرمية   المرجئة
لقبوا به لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية فهم يعطون
الرجاء وفرقهم خمس اليونسية والعبيدية والغسانية
بالغين المعجمة والسين المهملة المشددة والثوبانية والتومنية

النجارية اصحاب محمد بن حسين النجار وهم ثلث فرق
البرغوثية والزعفرانية والمستدركية الجبرية الجبر
اسناد فعل العبد الى الله تع والجبرية قسمان متوسطة بين التفويض
تثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تأثير فيه كالاشعرية وخالصة لا
تثبت الكسب كالجهمية المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات
وهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريق التشبيه
فهم في الحديث المذكور فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين
واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء
السابقين قال شارح المقاصد والمشهور من اهل السنة
في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة
اصحاب ابي الحسن الاشعري وفي ديار ما وراء النهر اهل السنة
هم الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي وماتريد قرية
من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول
كمسئلة التكوين ولا احدهما الى البدعة المعتزلة عشرون
فرقة والشيعة اثنان وعشرون والخوارج ما عدا الاباضية
والعجاردة منهما خمس فرق منها تسع فرق والثعالبة فرق
والمرجئة خمس فرق والنجارية ثلثة فرق والجبرية فرقتان
والمشبهة فرقة واحدة والناجية فرقة واحدة فالمجموع ستة
وسبعون هذا زايد على العدد الواقع في الحديث المذكور فيجب
ان يعد واحد من الاباضية او الثعالبة واحدة في حكم
مخالف الحق من اهل القبلة الحكم بكفرهم لا قال شارح المقاصد

ومعناه

ومعناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام
كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا
في اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة
وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع في ان
الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد ام لا
فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول عمره على الطاعات
باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات
ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه
فذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر
وبه يشعر ما قال الشافعي رحمة الله عليه لا ارد شهادة اهل
الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المنتقى
عن ابي ح انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر
الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقال
الاستاد ابو اسحق نكفر من يكفرنا فبعض الفرق
المذكورة منكر لبعض ضروريات الدين كالخابطية قالوا
بالهين والجناحية انكروا القيمة واستحلوا المحرمات
من الخمر والزنا والاسماعلية قصدوا ابطال الشرائع
كما في المواقف فلا نزاع في كفرهم واما عدوا منها الفرق
الاسلامية لادعائهم الاسلام ولعل امثال هؤلاء لم
يظهروا في زمن ابي ح والشافعي رضي الله ولذا
اطلقوا القول بعدم كفر اهل الاهواء وبعض

هذه الفرق كان سبب ضلالتهم مطالعة كتب الفلاسفة وهم الواصلية
والنظامية والجاحظية والاسماعيلية طالعوا كتب الفلاسفة فضلوا
من اشقى الفرق الضالة خصوصا الاسماعيلية فانهم تفلسفوا
ولم يزالوا مستهزئين بالعبادات الدينية والامور المشروعية
كذا في شرح المواقف فمن عظم الفلاسفة وزين كتبها وافتخر
باشتغالها وعد الهواء عنها عارا واستذل العلوم الشرعية
ومباحثها كما يحكى به كلمات بعض الطلبة فلا انه مستحق
واخر من السوقة والجهلة ويلحق بالاسماعيلية وقد كثر مقالات
علماء الدين في هذا الباب والنقض على ما ذكره تاج السبكي
حيث قال ومنهم طائفة سبقت طريقة الى نصر الفارابي وابي
على بن سينا وغيرهما من الفلاسفة الذين نشؤوا في هذه
الامة واشتغلوا باباطيلهم وجهالاتهم وسموها الحكمة الالهية
ولقبوا انفسهم حكماء الاسلام وهم احق بان يسموا سفهاء وجهلاء
من ان يسموا حكماء اذهم اعداء انبياء الله ورسله ومحرفون
الكلمة الشرعية عن مواضعه عكفوا على دراسة ترهات هؤلاء
الاقوام وسموها الحكمة الالهية واستجهلوا من عري عنها
ولا تكاد تلقى احد منهم يحفظ قرانا ولا حديثا عن رسول الله
ولعمر الله ان هؤلاء لاضر على عوام الناس من اليهود والنصارى
لانهم يلبسون لباس المسلمين ويزعمون انهم من علمائهم فيقتدي
العامي بهم وهم لا يعتقدون شيئا من دين الاسلام بل يهدمون
قواعده وينقضون عراه عروة   وما انشوا الى الكلام الا

يعرفون ربالهم ان لا ابتلا

فياتون المذاكرة في نشاط ويأتون الصلوة وهم كسالى فالحذر
الحذر منهم وقد افتى جماعة ائمتنا وشيخنا وشيخ شيخنا
بتحريم الاشتغال في الفلسفة ثم قال ما حاصله ان من حفظ القرآن
كله وشيئا كثيرا من حديث النبي عم وبلغ في الفقه رتبة
الافتاء يجوز له النظر في الفلسفة للرد على اهلها لكن
بشرطين ان يثق من نفسه بانه لا يحركها رياح الاباطيل
والثاني ان لا يمزج كلامهم بكلام علماء الكلام فلقد
حصل عظم على المسلمين بمزج كلام الفلاسفة بكلام المتكلمين
وما كان ذلك الا في زماننا وقبله بيسير منذ نشاء
نصير الطوسي ومن تبعه لا احياهم الله ثم قال فالذي فيمن ترك
الكتاب والسنة واشتغل بمقالات ابن سينا ومن نحا نحوه
قائلا قال الشيخ ابن سينا وقال خواجه نصير ونحو ذلك ان
يضرب بالسباط ويطاف به في الاسواق وينادى عليه
جزاء من ترك الكتاب والسنة واشتغل بباطل المبتدعين
ومن لم يهد الله قلبه لم يفرق بين الحق والباطل ويكب
على ما ليس فيه طائل وهو في ضياع وضلال ويخاف سوء
المآل وما ظنك بجيران من يشتغل بكتب الفلسفة وقد
قال تاج الدين السبكي لم اطلع على اهل عصرنا وافسد لعقائدهم
من نظرهم في كتب الكلامية التي انشاءها المتاخرون بعد
نصير الطوسي   ان كان المواقف والمقاصد والطوالع
من ذلك القبيل كما هو المظنون لمقصود اصعب العباد

بالتصدي لجميع هذا صرف وجوه الطلبة عن الاشتغال
بنسخ الفلسفة فهذا هو ذا الشرين واستغفر الله العظيم
واتوب اليه واعوذ به من ان يؤاخذ بسهو القلم
وزلل القدم ونعوذ به من العقايد الباطلة
والخطرات الفاسدة ونسأله حسن الخاتمة
الحمد لله على التمام وعلى نبيه
اكمل التحية والسلام
نمقه الحروف السيد
عبد الرحمن بن حاجي محمد
العربوي بدادم
سنه
زاده
سنه عشر
ومائتين
والف
م م

